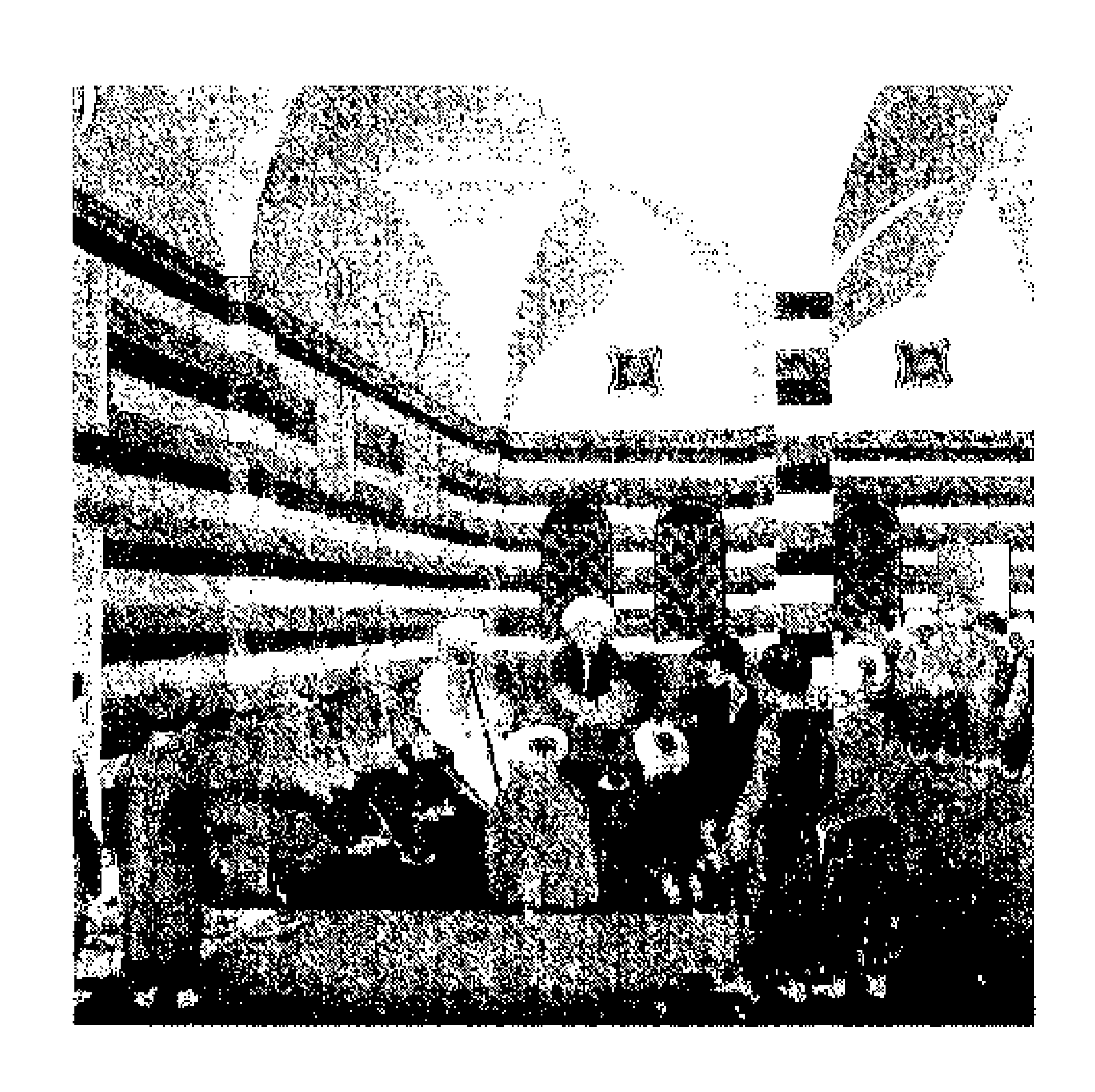
السياسة بين الحلال والحرام

أنتم أعلم بأمور دُنياكم

تركي الحمد



دار الساقي

السياسة بين الحلال والحرام

أنتم أعلم بأمور دنياكم

السياسة بين الحلال والحرام

أنتم أعلم بأمور دنياكم

صدر للمؤلف عن دار الساقي

- العدامة ـ رواية
- الشميسي ـ رواية
- الكراديب ـ رواية
- شرق الوادي ـ رواية
- الثقافة العربية أمام تحديات التغيير
- جروح الذاكرة ـ رواية
- الثقافة العربية في عصر العولمة

تركي الحمد

السياسة بين الحلال والحرام

أنتم أعلم بأمور دنياكم



دار الساقي

الطبعة الثانية ٢٠٠١

ISBN 1 85516 590 2

دار الساقي

بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب: ٥٣٤٢/١١٣ بيروت، لبنان
الرمز البريدي: ٦١١٤ ـ ٢٠٣٣
هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٧٣٧٢٥٦ (٠١)
e-mail: alsaqi@cyberia.net.lb
DAR AL SAQI
London Office: 26 Westbourne Grove, London W2 5RH
Tel 020-7221 9347; Fax: 020-7229 7492

المحتويات

روى مسلم في كتابه عن موسى بن طلحة عن أبيه قال: «مررت مع رسول الله بقوم على رؤوس النخل فقال: ما يصنع هؤلاء؟ فقلت: يلقحونه، يجعلون الذكر في الأنثى فتلقح! فقال رسول الله: ما أظن يغني ذلك شيئاً! قال: فأخبروا بذلك فتركوه، فأخبر رسول الله بذلك فقال: إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه فإني ظننت ظناً فلا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به، فإني لن أكذب على الله عز وجل».

وعن رافع بن خديج قال: «قدم نبي الله المدينة وهم يأبرون النخل فقال: ما تصنعون؟ قالوا كنا نصنعه، قال: لعلكم لو لم تفعلوا كان خيراً، قال: فتركوه فنفضت، أو قال فنقصت، قال: فذكروا ذلك له فقال: إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر». رواه مسلم والنسائي.

وعن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة وعن أنس، أن النبي مر بقوم يلقحون فقال: «لو لم تفعلوا لصلح، قال: فخرج شيصاً، فمر بهم فقال: ما لنخلكم؟ قالوا: قلت كذا وكذا، قال: أنتم أعلم بأمر دنياكم. وفي رواية أحمد: ما كان من أمر دينكم فإليّ، وما كان من أمر دنياكم فأنتم أعلم به». وفي رواية رويت عن ابن رشد في كتاب التحصيل والبيان: «ما أنا بزارع ولا صاحب نخل».

المقدمة

وتبقى الأحلام حية

الحلم شيء جميل، بل إنه شيء لذيذ، فرغم أنه كثيراً ما يكون نوعاً من الهروب من قسوة الواقع من ناحية، إلا أنه كثيراً ما يشكل نوعاً من الحافز للبحث عما في الحياة من جمال، ومحاولة تحقيق هذا الجمال، وفي ذلك يكمن معنى الإنسان وغايات الإنسان من ناحية أخرى. فالإنسان أولاً وأخيراً كائن حالم، ولولا الحلم ما كانت الحياة ذاتها. قد يكون الحلم مجرد هروب من الواقع إذا كان هو المسيطر على الذهن فقط، ولكنه أحد بواعث الحياة والحافز على تحقيق الآمال إذا كان جزءاً من الحياة وليس اختزالاً لكل الحياة. فالحلم هو التاريخ الحقيقي لحياة الإنسان على هذه الأرض، إذ لولاه لما كان هناك أي نوع من التاريخ المعاش، ولكان الإنسان مجرد دابة من دواب هذه البسيطة: تأكل وتتناسل ومن ثم تموت، دون أن تترك بصمتها بعد أن تمضي وتمضي الأشياء. وفي عالم مثل عالمنا العربي، نحن في حاجة للحلم أكثر من غيرنا ربما، على أن لا يكون الحلم هنا نوعاً من المخدر والتخدير، بقدر ما هو باعث على استمرار العيش في حالة يصعب العيش فيها، وأمل في الحياة في حالة تفتقد نضارة الحياة. ففي عالم مثل عالمنا هذا، حقاً ما أضيق العيش لولا فسحة الحلم، ولا أقول مجرد الأمل، رغم أن الحلم والأمل يمتزجان. فلولا الحلم والأمل، لربما فاق عدد العرب المنتحرين عدد أولئك الذين يفعلونه في السويد وبلاد أخرى من بلاد الرحمن. وكغيري ممن هو عربي في هذا العصر، ومسلم في هذا الزمان، رحت أحلم...

رحت أحلم بأنه ذات يوم سوف يسود الحب بين الناس، فالحب وحسن الخلق هما جوهر الدين، ولكن البغضاء تحتل كثيراً من القلوب،

فيتحول النور إلى ظلام، ويتحول الحب إلى كلمة لا معنى لها ولا مكان. رحت أحلم بمجيء ذلك اليوم الذي تحب فيه لأخيك ما تحبه لنفسك فعلاً لا قولاً. فنعم، نحن نكرر مثل هذا الحديث، الذي قاله، أو ما في معناه، رسولنا العربي الكريم ﷺ، ولكننا لا نفعل في أكثر الأحيان مثقال ذرة منه، فنحب بالفعل لأخينا ما نكرهه لأنفسنا، ونعتبر أن ذلك جزء من الدين، والدين منه براء، براءة الإسلام من بعض رافعي رايته. سيأتي أحدهم ويقول إن حديث المصطفى الكريم منصب على العلاقة بين المسلمين، وليس كل البشر، فنقول: وليت الأمر كان كذلك. فحتى الإسلام، الذي هو لكل البشر ورحمة للعالمين، هناك من يريد أن يحتكره، فلا يعود المسلم، والحالة هذه، مسلماً، ولا يعود كل المسلمين من المسلمين، كما لا يعود كل الناس من بني آدم وحواء، وخلفاء الله في أرضه معاً. أناس يضعون أنفسهم فوق الناس، ويريدون أن يكون الله سبحانه وتعالى رباً لهم وحدهم دون بقية خلق الله من الناس أجمعين: لا يعرف كلماته إلا هم، ولا يفقه مراده إلا هم، وأن يكون محمد ﷺ حكراً لهم، ليس إلاّهم من يعرف ماذا يقول، ومعنى ما يقول. أما الإسلام، هذا المظلوم في آخر الزمان من قبل بعض أهله أنفسهم، فهو لهم وحدهم، وهم المسلمون دون خلق الله أجمعين، فسبحان الله عما يصفون.

ورحت أحلم بأنه ذات يوم سوف يسود شيء اسمه التسامح... هذه القيمة، بل هذه الفضيلة التي لا يعرفها الكثيرون منا، والمصيبة أنهم لا يريدون أن يعرفوا. فقد خلقنا القدير جل شأنه بشراً النقص بعض من جبلتهم، ومن النقص ينبع السعي نحو الكمال، ولكن البعض يعتقد في نفسه الكمال وأنه من الكاملين، وسبحان الله وتعالى عما يصفون. لقد كانت مأساة البشرية الأولى، وفاتحة ملحمة الإنسان على هذه الأرض، تلك اللحظة التي أمر الرحمن فيها الشيطان أن يسجد لمن جبلت يده من طين، ونفخ فيه من روحه، فأبى الشيطان، كبراً واعتداداً بنفس أعجبتها نفسها، فكانت مأساة الإنسان في المكان والزمان من بعد ذلك. لقد خلق الرحمن الإنسان والشيطان، وكان بإمكانه، جلّت قدرته، أن لا يخلق الإنسان، أو أن يقضي على الشيطان حين عصاه، ولكنه خلق الإنسان وأبقى على الشيطان لحكمة لا يعلمها إلا هو. ولكن البعض يمارس سلوك الشيطان، ويدعي معرفة مطلقة

بحكمة الرحمن الخفية، وهو القائل في محكم كتابه: ﴿**ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين**﴾ (النحل، الآية ١٢٥)، والقائل في كلمات قرآنه: ﴿**إن ربك هو أعلم من يضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين**﴾ (الأنعام، الآية ١١٧)، والقائل في آياته: ﴿**وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا ولولا كلمة سبقت من ربك لقُضي بينهم فيما فيه يختلفون**﴾ (يونس، الآية ١٩)، والقائل في بيانه: ﴿**ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء ولتسئلن عما كنتم تعملون**﴾ (النحل، الآية ٩٣)، والقائل في تنزيله: ﴿**إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون**﴾ (البقرة، الآية ٦٢). رب الجميع وفاطر الوجود والموجود يدعونا إلى التسامح، وإلى الإقرار بالبشرية والنقص، فهو لم يقضِ على الشيطان المتمرد رغم القدرة على ذلك، ولكن البعض من خلقه يريدون أن يكونوا أفضل من الخالق نفسه وهم لا يشعرون، والعياذ بالله مما يصفون ومما يفعلون. الكبر والكبرياء هما آفة أولئك، كما كانت آفة إبليس في بدء الوجود البشري: ﴿**وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين**﴾ (البقرة، الآية ٣٤)، ناسين ومتجاهلين مقولة المصطفى (عليه السلام) لذلك الأعرابي البسيط: «خفف من روعك يا أخي.. فما أنا إلا ابن امرأة كانت تأكل القديد في مكة».

ورحت أحلم بأنه ذات يوم سوف يكون السلام لا السلاح هو الفيصل في العلاقات بين بني الإنسان: ﴿**يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير**﴾ (الحجرات، الآية ١٣). خلقنا الله للتعارف وبناء هذا الوجود، وليس للقتل وسفك الدماء والدمار، ولكن المشكلة أن كثيراً من الناس لا يعلمون، والمعضلة أن كثيراً من الناس لا يريدون أن يعلموا. فالفرق بين «ميم» السلام، وحاء «السلاح» هو المحدد لذاك البون بين صنع الحضارة ودمارها، والحضارة هي الباعث على خلق الإنسان على هذه الأرض في النهاية: ﴿**وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا**

تعلمون﴾ (البقرة، الآية ٣٠). فربنا، رب الناس أجمعين، خلقنا وقضى علينا بالهبوط من جنة الخلد من أجل هدف قدره، ألا هو عمارة الأرض. فغاية الموجود هي عمارة أرض المعبود، وما عدا ذلك فهو خروج وصدود.

وتحية المسلمين من أهل القبلة جميعاً هي: «السلام عليكم ورحمة الله وبركاته» وليس السلاح عليكم، أو الغضب عليكم، أو اللعنة عليكم، كما يفعل البعض من أهل آخر الزمان فعلاً، رغم القول بالسلام والرحمة قولاً، وذاك يعني البناء لا الهدم، والحب وليس العنف، والسير في الأرض هوناً، وليس كأنك ستخرق الأرض أو تبلغ الجبال طولاً: **﴿فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين﴾** (آل عمران، الآية ١٥٩). ولكنها العصبية، ولكنه التعصب، ذاك الداء «الشيطاني» الذي «أبلس» فيه إبليس فأتقن الأداء في فعله، وجعل من البعض أتباعاً له وهم لا يشعرون، فاعتقدوا أنهم إنما يدافعون عن الرحمن، وهم في الحقيقة قد وقعوا في تلبيس إبليس وفخاخ الشيطان. ولكننا لا نقول إلا ما قاله سيدنا المصطفى الكريم ﷺ: «اللهم اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون».

ورحت أحلم بأنه سوف يأتي ذلك اليوم الذي نشارك فيه أمم الأرض الحية في الإنتاج والإبداع وإثراء الوجود الإنساني على هذه الأرض، وكيف لا يكون ذلك ونحن من يتلو **﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾**، ويردد: «اليد العليا خير من اليد السفلى»، بدل أن نكون مجرد متلقين لما ينتجه الآخرون وما يبدعه العقل الخلاق لدى أولئك وأولئك من خلق الله على أرضه، ونتمنى على الله الأماني دون أن تتحرك الأيدي أو يحترق العقل منا. نريد ونريد ونريد، ولكن دون أن نحرك ساكناً، أو نتحرك مع المتحركين. وكيف نتحرك مع المتحركين ونحن في شغل شاغل بسفاسف الأمور والصراع حول كل ما هو غير مهم، ونقد الآخرين بمبرر وبلا مبرر، في ذات الوقت الذي نأكل فيه مما تنتجه مزارعهم، ونكتسي بما تنسجه مصانعهم، ونركب نتاج أفكارهم، ونقتل بعضنا بعضاً بأسلحتهم، ونشتم بعضنا بعضاً بما تبدعه عقولهم من وسائل ما كنا نحن لننتجها ونحن في مثل هذه الحالة من البؤس والسلبية والبغضاء لأي شيء وكل شيء، حتى لأنفسنا ذاتها.

ورحت أحلم بذاك اليوم الذي نتخلص فيه من سلبيتنا وبغضائنا لأي

شيء وكل شيء، تلك التي نغلفها بمختلف أنواع المبررات والادعاءات، وندخل هذا العالم بثقة بالنفس دون غرور ودون تقليل من شأن الذات. فنحن اليوم نعيش بين مطرقة مفرط في تصوره عن عظمتنا وفرادتنا وخصوصيتنا المتعالية، ونحو ذلك من آليات دفاع نفسية تحاول تبرير السلبية والسكون في عالم لا يعرف السكون، وبين سندان مفرط في التقليل من شأننا لدرجة الاحتقار، في سادية جماعية هي الأخرى تستمرىء تعذيب الذات وجلدها، وكلا الموقفين هو مجرد تعبير عن عُصاب جماعي غرق فيه الجميع، أو أغرقوا فيه، إلا من رحم ربي. أحلم بذاك اليوم الذي ندرك فيه أننا جزء من البشر، وليس كل البشر، وجزء من هذه الإنسانية، وليس كل الإنسانية: لسنا أفضل منهم، كما أننا لسنا أسوأ منهم، ولكنّ لكل مجتهد نصيباً. أما القاعدون أو الذين خدرتهم الأماني، فإنهم في النهاية من الخاسرين، فالله عادل ولا يأتي من العادل إلا العدل. فكل البشرية هي خليفة الله في أرضه، ومن يزرع هو الذي يحصد في النهاية، فالسماء في الخاتمة لا تمطر ذهباً ولا هي تمطر فضة، ولن تمطر ذهباً ولن تمطر فضة، مهما تمنى المتمنون.

رحت أحلم وأحلم، ثم تذكرت أننا نعيش في عالم توأد فيه الأحلام، كما كانت توأد فيه البنات في غابر الأزمان، وسالف العصر والأوان، وعرفت ساعتها لماذا نقول عن الفكر والأفكار «بنات الأفكار»، فالكل في حالات كثيرة إلى الوأد، والقبر كثيراً ما يكون هو المصير. شعرت بالتشاؤم يملأ صدري، كما يملأ الهواء الرئة، بل يجثم عليه ككابوس لا انفكاك منه، ولكني تذكرت أن الحق في النهاية هو الذي يسود، وأن الضوء قادم لا محالة بالرغم من كثافة الظلام، وأنه في الختام لا يصح إلا الصحيح: هكذا يعلمنا التاريخ، بل هكذا هي سنن الخالق في خلقه وما خلق، وفي النهاية لن تجد لسنة الله تبديلاً، ولن تجد لسنة الله تغييراً، وكانت البسمة هي الختام.

الفصل الأول

دين أم أيديولوجيا؟



جوهر الدين

يقول الرحمن جلت قدرته مخاطباً نبيه، ﷺ، : ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم، ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين﴾ (آل عمران، الآية ١٥٩). ويقول الرحيم في كتابه العزيز: ﴿ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون﴾ (البقرة، الآية ١٧٧). ويقول الغفور: ﴿ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله وما نزل من الحق ولا يكونوا كالذين أوتوا الكتاب من قبل فطال عليهم الأمد فقست قلوبهم وكثير منهم فاسقون﴾ (الحديد، الآية ١٦). ويقول تعالى، واصفاً نبيه العظيم ﷺ، : ﴿وإنك لعلى خلق عظيم﴾ (القلم، الآية ٤). ويذكر لنا محمد علي الصابوني في صفوة التفاسير بعض أخلاق الرسول الأعظم ﷺ، فيذكر: «العلم والحلم، وشدة الحياء، وكثرة العبادة والسخاء، والصبر والشكر، والتواضع والزهد، والرحمة والشفقة، وحسن المعاشرة والأدب إلى غير ذلك من الخلال العلية، والأخلاق المرضية». وعن أنس بن مالك (رضي الله عنه) أنه قال: «خدمت رسول الله ﷺ عشر سنين فما قال لي أفّ قط، ولا قال لي لشيء فعلته لم فعلته، ولا لشيء لم أفعله ألا فعلته، وكان ﷺ أحسن الناس خلقاً، وما مسست خزاً ولا حريراً ولا شيئاً كان ألين من كفّ رسول الله ﷺ، ولا شممت مسكاً ولا عطراً كان أطيب من عرق رسول الله ﷺ»، أخرجه البخاري ومسلم.

وعن أنس (رضي الله عنه) عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يؤمن أحدكم

حتى يحبّ لأخيه ما يحب لنفسه»، رواه الشيخان. وفي رواية للإمام أحمد: «لا يبلغ عبد حقيقة الإيمان حتى يحبّ للناس ما يحبّ لنفسه من الخير». وعن وابصة بن معبد رضي الله عنه أنه أتى رسول الله ﷺ فقال: «جئت تسأل عن البر والإثم؟ قال: نعم، فقال: استفتِ قلبك، البر ما اطمأنت إليه النفس واطمأن إليه القلب، والإثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر، وإن أفتاك الناس وأفتوك»، رواه أحمد والدارمي بإسناد حسن. وفي صحيح مسلم عن النواس بن سمعان (رضي الله عنه)، عن النبي ﷺ، أنه قال: «البر حسن الخلق والإثم ما حاك في نفسك وكرهت أن يطّلع عليه الناس». وعن أبي ذرّ ومعاذ بن جبل (رضي الله عنهما)، عن رسول الله ﷺ، أنه قال: «اتق الله حيثما كنت، وأتبع السيئة الحسنة تمحها، وخالق الناس بخلق حسن»، رواه الترمذي وقال حديث حسن.

أنظر إلى هذه الآيات والأحاديث، وهي ليست إلا غيضاً من فيض، ومجرد أمثلة لا تصل إلى حد الحصر، انظر إليها وستجد أنها تدور حول محور واحد ألا وهو الأخلاق وعلاقة الناس بالناس، والتي أعتقد أنها تشكل جوهر الدين وهدفه الاجتماعي الرئيس. فدعوة الدين دعوة أخلاقية قبل أي شيء آخر، فهي موجهة لإصلاح النفس التي إذا صلحت صلح كل شيء آخر، وإذا فسدت فسد كل شيء آخر، وإن كان الظاهر يقول بغير ذلك. فكم من شخص يحافظ على الشعائر والعبادات، ولكنّ نفسه مليئة بكل خبيث مما ينعكس على سلوكه وتعامله مع الناس والمحيط الذي يعيش فيه. وكم من شخص يحاول أن يتبع السنّة في المأكل والمشرب والملبس والهيئة وأسلوب المعاش عامة، ولكنه في تعامله مع محيطه الذي يعيش فيه لا يعرف السلوك الإنساني، الذي هو سلوك الفطرة، التي هي جوهر الدين. فالابتسامة لا تعرف الطريق إلى ثغره، والكلمة الطيبة لا تعرف الطريق إلى لسانه، وهو، بصفة عامة، «فظّ غليظ القلب»، فكيف يجذب إليه الناس ويحبب فيه القلوب؟ وإذا كان الله تعالى يقول لنبيه الكريم ﷺ: ﴿**ولو كنت فظّاً غليظ القلب لانفضّوا من حولك**﴾ وهو النبي المعصوم وخاتم الأنبياء والمرسلين، فكيف بإنسان عادي لا عصمة له ولا قداسة؟ إن اتباع سنّة رسول الله ﷺ تعني، فيما تعني، الاقتداء بأخلاقه وسلوكه مع الآخرين، وليس مجرد الاقتداء بالهيئة الخارجية، رغم أهمية ذلك. كم من شخص كان يكره رسول الله ﷺ كرهاً شديداً أعمى ودّ معه أن يقتله لو

يتمكن منه، ولكنه بعد أن قابله ﷺ وعاش معه أصبح أحب إليه من نفسه، وليس هناك ما هو أشد من حب الذات إلا ما ندر. ليس لمجرد أنه رسول صاحب دعوة ورسالة، ولكن لكونه على «خلق عظيم» اجتذب به الناس قبل أن يجتذبهم بالدعوة ذاتها. قصص كثيرة يمكن روايتها في هذا المجال، إلا أننا نكتفي بقصتين أعتقد أنهما تفيان بالغرض المقصود.

دخل أعرابي إلى مسجد رسول الله ﷺ، وشمّر ثوبه وأخذ يبول في المسجد، فقام إليه أحد الصحابة (رضوان الله عليهم) يريد زجره وردعه وهو في غاية الغضب، إلاّ أن الرسول ﷺ أمسك به ومنعه خشية «ترويع» هذا الأعرابي. وبعد أن انتهى الأعرابي، أتاه الرسول ﷺ وبين له خطأ ما قام به بهدوء ودون غضب، وأمر الصحابة أن يحثوا التراب على نجاسة الأعرابي. قارنوا هذه القصة بقصة سمعتها من «بطلها» الذي كان أحد الطلاب. فقد ذهب هذا الطالب إلى المسجد لأداء الصلاة جماعة، وكان يلبس قميصاً عليه بعض الرسوم. وما إن انتهت الصلاة، حتى نظر إليه الجالس إلى جانبه نظرة غضب ومدّ يده إلى قميص هذا الطالب وانتزعه من عليه قائلاً إنه لا يجوز دخول المسجد بمثل هذه الملابس. لقد أفتى هذا الشخص وحكم ونفّذ في ذات الوقت، ووضع نفسه في جميع هذه المواقع: الإفتاء والقضاء والتنفيذ، وفوق كل ذلك كان سلوكه خالياً من كل تعامل أخلاقي بسيط، أما كان بإمكانه مجرد النصح بكلمة طيبة ورسم ابتسامة على وجهه؟ لو فعل ذلك لحقق ما أراد حتى وإن كان مخطئاً في اعتقاده بحرمة ذلك اللباس. قارنوا هذه القصة بقصة الرسول المعصوم مع الأعرابي الذي أحدث في المسجد، وهو أشدّ كثيراً مّما فعله الطالب، هذا إن كان قد فعل شيئاً.

وفي حديث عائشة (رضي الله عنها) قالت: جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فقال: تقبلون الصبيان، فما نقبلهم. فقال النبي ﷺ: «أوأملك لك إن نزع الله من قلبك الرحمة؟» وفي حديث أبي هريرة (رضي الله عنه) قال: قبل رسول الله ﷺ الحسن بن علي، وعنده الأقرع بن حابس التميمي، جالساً. فقال الأقرع: إن لي عشرة من الولد ما قبلت منهم أحداً. فنظر إليه رسول الله ﷺ ثم قال: «من لا يرحم لا يُرحم»، أخرجه البخاري، وهو ذات الحديث الذي حدث به جرير بن عبد الله عن رسول الله ﷺ، وأخرجه البخاري أيضاً.

قارنوا هذا السلوك والتوجيه النبوي بسلوك أشخاص كثيرين اليوم تراهم ملتزمين بكافة الشعائر ولهم كافة مظاهر الهيئة الملتزمة، ولكن المشكلة أن قلوبهم لا تحسّ وذواتهم بعيدة عن رقة وشفافية السلوك المطلوب. يدخلون على أطفالهم صارخين متجهمين، لا يعرفون القبلة والعناق، ويقابلون الآخرين بذات التجهم والوجه العابس، وكأن ذلك قد أصبح جزءاً من الدين في رأيهم، وهو ليس كذلك، إذ إن الدين رحمة وليس نقمة، ورحمة الرب سبحانه سبقت عذابه؛ وبشارة قبل أن تكون إنذاراً، وجنّة قبل أنْ تكون ناراً، إذ إن لفظ الجنة دائماً يسبق لفظ النار، إذا أتى اللفظان في سياق واحد. بل في كثير من الأحيان يكون ذات العمل، رغم فضله وجلاله، غير ذي شأن أو قيمة إذا لم يكن مترافقاً مع الأخلاق المناسبة والنية السليمة القائمة على فطرة الخير ذاته قبل أي شيء آخر. يقول تعالى في محكم كتابه: ﴿**قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذىً والله غني حليم. يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى كالذي ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر، فمثله كمثل صفوان عليه تراب فأصابه وابل فتركه صلداً لا يقدرون على شيء مما كسبوا والله لا يهدي القوم الكافرين**﴾ (البقرة، الآيتان ٢٦٣ ـ ٢٦٤). وأعتقد أن الآيتين تفسران ذاتهما ولا حاجة لمزيد من التفسير. فالصدقة، رغم أنها بذاتها عمل مأجور من أعمال الخير، تفقد قيمتها إذا تبعها سلوك يتنافى مع مكارم الأخلاق، وذلك مثل المنّة والأذى والتفاخر ونحو ذلك. بل إنه، حتى في بعض العبادات الأساسية، يكون هناك نقصان كبير وانتفاء لحكمتها إذا لم تتوافق مع سلوك معين في إطار أخلاقي محدد. ففي الصوم مثلاً، فإن الله ليس بحاجة لأن يمتنع فلان أو فلان عن الطعام والشراب، إن لم يكن ذلك مؤدياً إلى كف الأذى والتعامل الفطري السليم بين الناس، رغم فضل مثل هذه العبادة بذاتها، وعلى ذلك قسْ.

بل لو نظرت تاريخياً، لوجدت أن الدين رسالة أخلاقية قبل أن يكون نظاماً تشريعياً. فالدين يريد إصلاح النفوس الفردية أولاً، لأن ذلك يقود بالضرورة إلى صلاح المجتمعات وصلاح الحياة بصفة عامة. الدين، وهذا هو أحد الفروق بينه وبين المذاهب والأيديولوجيات السياسية والاجتماعية، يبدأ من الفرد وبالفرد، بل يبدأ مما قبل الفرد، ألا وهو ذات النفس، وهذا هو معنى الحديث عن الفطرة. وهذا هو أحد أخطاء الحركات السياسية

والاجتماعية التي تقول بالإسلام في الوقت الحاضر. إنها تجعل من الدين مجرد أيديولوجيا سياسية ضمن أيديولوجيات، وتحوله إلى مذهب اجتماعي ضمن مذاهب، وتسعى إلى أن تفعل ما تفعله هذه الأيديولوجيات والمذاهب: محاولة الإصلاح، وفق مفهومها، من فوق، والإصلاح من فوق يعني «الفرض» والجبر، والفرض والجبر ليسا بالضرورة مما يمس النفوس، وما لا يمس النفوس لا يستمر، وبذلك تفشل التجربة. هذا ما حدث في بعض البلدان وما يحاول أن يفعله البعض في بلاد أخرى. عندما تمس ذات النفس، فإن كافة القيم تصبح ممارسة بالضرورة دون حاجة إلى فرض أو جبر أو تلاعب بالنصوص والتفاف حول الشرائع. يصبح الظلم حراماً ومسلكاً مرفوضاً، فيمتنع عنه الفرد، ويمتنع عنه كافة الأفراد فيصبح لا أثر له، مثل ذلك بقية القيم. أنا أعلم أن مثل هذا الكلام أقرب إلى المثالية، وقد لا يجد طريقه إلى التطبيق إلا في فترات مضيئة بسيطة، ولكن هذا هو جوهر الدين: المثالية، وأن يكون معبراً عن الضمير (الفطرة) في كل وقت وكل حين حتى وإن كانت الأمور لا تسير في المسار المسلم.

وبالنسبة للإسلام، نجد لبّ رسالته الأخلاقية في رفضه لما أسماه بـ«الجاهلية». فالجاهلية ليست كما يعتقد البعض من أنها فترة لا قيمة لها في ميزان الحضارة والمدنية وتاريخ الإنسان، بل على العكس من ذلك من ناحية القياس المادي والإنتاج الثقافي العام، وإلا كيف نفسر الشعر العربي القديم وكل ما ذكر في «أيام العرب» وأخبارهم خلال تلك الفترة. المقصود بالجاهلية هو «الحالة الأخلاقية» التي كانوا عليها، وسلوكيات محددة ومعينة مثل القبلية والتنابذ بالألقاب ووأد البنات ونحو ذلك. ولذلك كان الرسول ﷺ يقول لبعض أصحابه ما معناه: «إنك امرؤ فيك جاهلية» إذا قال أحدهم أو بعضهم للبعض الآخر «يا ابن السوداء» أو ناداه بصفة لا يحبها أو اسم لا يروق له. ولعل في خطبة جعفر بن أبي طالب (رضي الله عنه) أمام النجاشي أفضل تعبير عن حالة الجاهلية، وكون المعنى منصرفاً إلى الحالة الأخلاقية في المقام الأول. قال جعفر: «أيها الملك كنّا قوماً على الشرك نعبد الأوثان ونأكل الميتة ونسيء الجوار، يستحل المحارم بعضنا من بعض في سفك الدماء وغيرها، لا نحل شيئاً ولا نحرمه. فبعث الله إلينا نبياً من أنفسنا نعرف وفاءه وصدقه وأمانته، فدعانا إلى الله لنوحده ونعبده، ونخلع ما كنّا نعبد نحن وآباؤنا من

دونه من الحجارة والأوثان، وأمرنا بصدق الحديث وأداء الأمانة وصلة الأرحام وحسن الجوار والكف عن المحارم والدماء، ونهانا عن الفواحش وقول الزور وأكل مال اليتيم وقذف المحصنة...» (**البداية والنهاية** للحافظ ابن كثير، دار الريان للتراث، القاهرة، ١٩٨٨م، ص ٧١).

جوهر الدين الاجتماعي إذاً هو الأخلاق، والسلوك الأخلاقي مهما كان بسيطاً، والسلوك الأخلاقي بالضرورة سلوك حضاري. إماطة الأذى عن الطريق سلوك أخلاقي بسيط، ولكنه سلوك حضاري أيضاً. الكلمة الطيبة، الحوار، بشاشة الوجه، السلام على من تعرف ولا تعرف، العاطفة مع الأهل والأولاد، المواساة، المروءة، لين الجانب، وغير ذلك كثير، هو لب الأخلاق وهو لب الحضارة وجوهرها، وهو لب الدين وجوهره في ذات الوقت. كثير ممن نرى حولنا هذه الأيام، أفراداً كانوا أم مؤسسات، يركزون على جوانب متعددة من أوجه الدين، وهي لا ريب جوانب هامة طيبة ومطلوبة، ولكنهم ينسون الجوهر، ويتناسون الروح ويتحول الدين على أيديهم إلى جسد دون روح. لا ريب أن الجسد مهم، ولكنه مجرد كم ماديّ إذا خلا من الروح التي تبعث فيه الحياة. فهناك اليوم أناس مثل خوارج تلك الأيام: تقرحت جباههم من أثر السجود، وضمرت بطونهم من أثر الصيام، وذبلت أجفانهم من أثر القيام، ولكنهم يستحلون الدم والمال والعرض باسم ذات الدين الذي هو منهم براء. يأخذون بعضاً من الدين ويتركون البعض الأهم، غير مقتدين بالرسول الأعظم ﷺ عندما ترك علياً (رضي الله عنه) ينام في فراشه ليلة الهجرة ويبقى في مكة بعده لأداء بعض الأمانات لأهلها، رغم أن أهلها هؤلاء كانوا من مبغضيه والحاقدين عليه، وغير المؤمنين برسالته جملة وتفصيلاً. مثل هؤلاء يرفعون راية تطبيق الشريعة، إيماناً أو شعاراً، فليس لنا في النيات، وذلك شيء مطلوب ولكنه لا يتم ولا يكون إذا كان ذلك على حساب روح الشريعة التي أراها غائبة عندما أرى ممارسات وسلوكيات لا علاقة لها بالجسد فكيف بالروح. إن الأزمة أو الإشكالية بالأصح ليست في الأخذ بالشريعة وحسب، ولكن في ممارسة روح الشريعة وجوهر الدين، وهنا يكون المحك ولا شيء آخر.

من البحث عن العدالة
إلى البحث عن الحياة

كانت شرعية الأحزاب والمنظمات والحركات السياسية الشمولية، سواء كانت دنيوية أو دينية، تقوم على محور واحد تقريباً، ألا وهو تحقيق العدالة الاجتماعية المطلقة، والمساواة الكاملة، من خلال معرفة معصومة، ووصاية مترفعة. فسواء تحدثنا عن أحزاب وحركات اليمين القومي المتطرف (الفاشية مثلاً) أو اليسار الأممي المتطرف (الشيوعية مثلاً)، أو الدين المؤدلج (الإسلاموية مثلاً) أو الدنيا مقومنة (القوموية مثلاً)، فإن خطابها المركز على تحقيق العدالة الاجتماعية المفقودة هو الذي منحها ذلك الزخم الذي من خلاله استطاعت تعبئة الجماهير، واستقطاب معظم شرائح المجتمع الذي تعمل فيه، ومن ثم وصول بعضها إلى السلطة السياسية في نهاية المطاف.

صحيح أن هناك أهدافاً أخرى كانت مثل هذه الحركات، وما زالت، تسعى إليها، مثل تحقيق مجد الأمة، أو مجابهة «الآخر»، باختلاف شكله ونوعه، وفقاً للخطاب المطروح، أو نحو ذلك من أهداف، إلا أن تحقيق العدالة يبقى حجر الزاوية، والثابت الذي لا يتغير في خطاب وسلوك تلك الحركات. ومن هذه الزاوية، يمكن القول (موضوعياً) إنه كلما كان «الحس العام» بعدم العدالة كبيراً، كانت الحركات الاجتماعية والسياسية تميل لأن تكون شمولية بشكل أكبر، والعكس صحيح بطبيعة الحال، وهذا ما يجب أن ينتبه له متخذو القرار السياسي الساعين إلى الاستقرار السياسي والاجتماعي. والمطالبة بالعدالة الاجتماعية، أو غيرها من مثل وغايات، حق مشروع للإنسان، نابع من حقه في التعبير عن الذات، وحقه في حياة تليق بمكانته كإنسان. ولكن ما هو غير حق يتمثل في «الوصاية» على العدالة الاجتماعية أو غيرها. الوصاية على المفهوم من قبل هذا الفرد أو تلك الجماعة أو ذلك

الحزب، بحيث تتحول كافة القيم والغايات والمثل إلى خط حديدي واحد، لا يستوعب إلا قطاراً واحداً. هنا تكمن إحدى المعضلات التي عانى، ويعاني منها «العالم الثالث»، حين يستغل التوق الجماعي إلى العدالة مثلاً، في فرض نوع من العدالة قد لا ينتمي إلى العدالة بأي شكل. فيتحول المنادي بإلغاء الطبقة إلى طبقة بذاته. ويتحول المنادي بالمساواة إلى رب أرضي فوق الجميع، وعلى هذه الشاكلة قسْ.

وفيما يتعلق بذات العدالة، وغيرها من قيم ومثل وغايات، لم يكن هناك مجتمع كامل في يوم من الأيام، ولا أعتقد أنه سيكون، وذلك لسببين رئيسيين. الأول هو اختلاف الناس في تحديد معنى العدالة، ومعنى الكمال بصفة عامة، باختلاف المكان والزمان والمواقع الاجتماعية. ولذلك نجد اختلاف المفكرين والفلاسفة وأصحاب الخطاب السياسي والاجتماعي، في نماذجهم التي يقدمونها للكمال، كالنموذج الأفلاطوني غير الماركسي، والفاشي غير الديني، وإن كان الجميع يشتركون في الإيمان بإمكانية تحقيق الكمال ونماذج الكمال على هذه الأرض. والثاني هو أن الكمال ليس من طبيعة حركة الحياة، على افتراض الاتفاق على معنى واحد لما هو مسعيٌّ إليه، من عدالة أو غيرها. نعم هناك سعي للكمال، وهذا هو ما يمنح الحياة ديناميكيتها وتغيرها الدائم في «صيرورة» مستمرة، ولكن السعي لا يعني الوصول إلى الهدف الذهني اليوم أو غداً. ولو تم الوصول افتراضاً لسكنت الحياة في الخاتمة، وكان ذاك هو الفردوس المنشود، والفردوس ليس من هذه الدنيا على أية حال. وفي هذا المجال، تحضرني مقطوعة من كتاب **أصداء السيرة الذاتية**، لنجيب محفوظ، يقول فيها: «قال الشيخ عبد ربه التائه: الكمال حلم يعيش في الخيال، ولو تحقق في الوجود ما طابت الحياة». فمعنى الحياة يكمن في صراعها وليس في كمالها.

بمعنى آخر، إن عدم وجود الكمال، وعدم التحقق الكامل لغايات إنسانية سامية، مثل العدالة، لا يعني عدم السعي نحوها. المقصود هنا هو الاتفاق على نسبية الأشياء والمقولات والغايات والقيم، مع عدم إغفال شرعية الإيمان بها والسعي نحو تحقيقها، ففي الإيمان وشرعيته يكمن سر الحركة في هذه الدنيا. وبغير ذلك، أي الاتفاق على النسبية، سيكون الناس أسرى أصحاب الخطابات المطلقة، على اختلاف أشكالهم، الذين سيقودونهم في دائرة

مدمرة من التجربة وإعادة التجربة، دون الوصول إلى الغاية المدعوّ إليها، إذ لا يمكن الوصول إليها عندما توضع في صيغة الكمال المطلق، وتحطيم ما هو موجود أصلاً، ويكون خُفّا حنين هما النتيجة. وفيما يجري حولنا، قديماً وحديثاً، خير برهان وخير دليل.

فعندما جاء البلاشفة إلى الحكم في روسيا، كانت شرعيتهم تقوم على تحقيق المساواة المطلقة بين الناس، عن طريق تحطيم الطبقات، من أجل الوصول إلى المجتمع الشيوعي الكامل في النهاية، الذي هو جنة السماء بعينها، ولكنها منقولة إلى الأرض، وفق التصور الماركسي للعدالة. مثل هذا التصور هو جزء من نسق كامل من التصورات، يفترض فيه، أي النسق، أنه الكمال المطلق، والإجابة الوافية الضافية لكل المشكلات والإشكالات والأسئلة التي حارت فيها البشرية منذ القدم، وهنا مكمن الخلل. أن يكوّن البلاشفة حركة سياسية تسعى إلى تحقيق أهداف معينة، بناءً على إيمان معين، مسألة لا غبار عليها، فكل المجتمعات ناقصة، وإن اختلفت درجة النقص من مجتمع لآخر. ولكلٍّ الحق في طرح تصوره في كيفية تجاوز هذا النقص أو ذاك، ولكن ما ليس حقاً هو طرح هذا التصور أو ذاك على أنه جزء من نظام كامل ومطلق، يتحقق بتطبيقه الكمال المطلق لكل شيء وأي شيء. ولذلك عندما أمسك البلاشفة بزمام الحكم، واجههم الواقع الملموس بكل تفصيلاته وتعدديته ومشكلاته، وتحول ذات الحزب الذي يسعى إلى إلغاء الطبقات إلى طبقة قائمة بذاتها، بكل المزايا، وكل المتع البرجوازية المستهجنة.

وعندما جاء الإسلامويون إلى الحكم في هذا البلد أو ذاك، كان خطابهم المطروح يركز على أشياء كثيرة، وأهداف متعددة، ولكن العدالة الاجتماعية المطلقة تبقى أبرزها. والسؤال هو: ما الذي حدث فعلاً على أرض الواقع الاجتماعي؟ إنه ذات ما حدث مع البلاشفة وغيرهم من أصحاب الخطاب الكامل. حلت طبقات محل طبقات أخرى، وحلت فئات محل فئات أخرى، وبقيت النخبوية الاجتماعية والسياسية كما هي في التحليل الأخير، بل إن الأمور أحياناً تجاوزت في السوء، من حيث الغاية المتحدث عنها هنا، أي العدالة، ما كان حادثاً في السابق. ففي «النظام القديم» كان هناك هذه الدرجة أو تلك من عدم العدالة، قد تتسع فتصبح بيئة لعدم الاستقرار، وقد تضيق فتصبح دافعاً للحركة. وفي «النظام الجديد»، تبقى النخبوية الاجتماعية

والسياسية على ما كانت عليه في السابق (تغيير الوجوه وبقاء الوظائف)، مضافاً إليها نخبوية فكرية وأيديولوجية، تحدد معايير الخطأ والصواب في السلوك السياسي والاجتماعي، وفق ادعاء بالمعرفة المطلقة، وبالتالي الوصاية على الحقيقة الفكرية والاجتماعية. وسواء تحدثنا عن البلاشفة أو الإسلامويين، بصفتهم مثلاً لا حصراً، وبالرغم من الاختلاف الأيديولوجي بينهما، إلا أن المكونات الهيكلية للخطاب واحدة: معرفة مطلقة للحقيقة المطلقة. ويقوم على رعاية هذه الحقيقة فئة اجتماعية، أو هي طبقة بالفعل، تقوم بذات الفعل، سواء في الحالة الشيوعية أو الحالة الإسلاموية، أو أي حركة أخرى بذات الهياكل نفسها. كل ما في الأمر هو اختلاف في المسميات: رجال الدين من أكليروس وملالي (جمع ملاّ) ونحوهم هنا أو هناك، والحزب القائد هنا أو هناك، وفوق الجميع لا بد أن يكون هناك زعيم ملهم معصوم بطبيعة الحال. ولكن النتيجة الأوخم هي عندما تأتي مثل هذه الحركات والتيارات لتحقيق العدالة المطلقة، فتحققها بالفعل وعلى مستوى كبير، مع بقاء الأوصياء على الحقيقة في مواقعهم. تتحقق العدالة في هذه الحالة بالإدقاع أو الإفقار المطلق لمعظم قطاعات وشرائح المجتمع، بعد أن كان الإدقاع نسبياً، بغضّ النظر عن هذه النسبة ومداها. وليس الحديث هنا عن الإدقاع المادي والاقتصادي وحسب، ولكنه شامل لما هو أخطر، أي الإدقاع الفكري والذهني. وليس هذا هو أهم ما في الموضوع، رغم أنه في غاية الأهمية. الأهم هنا في سحق حس المبادرة لدى الجميع تقريباً. فالفقر والإدقاع قد يكونان دافعاً للمُعاني منهما إلى محاولة تحسين الحال بتحقيق الذات، ولكن عندما يقضى على الدافع الذاتي لتحقيق الذات، تتحول المسألة إلى سحق للروح الإنسانية ذاتها. تلك الروح التي بدونها ما كان يمكن أن تكون هناك حضارة، أو حتى حياة إنسانية تختلف عن الحياة الحيوانية الصرفة. فأهل الحقيقة معروفون، ومعاني الأشياء محددة بدقة، والغاية واضحة ومحددة بصرامة مذهبية أين منها صرامة الخط المستقيم. وبالتالي لا مجال لأي مبادرة أو اجتهاد أو فعل، أي الانسحاق الكامل للإنسان الذي يتحول إلى مجرد كائن يبحث عمّا يسدّ رمق يومه، فما بالك بالغد. وعندما يتحول الإنسان إلى كائن لا زمني في هذه الدنيا، فإنه ينتقل من الحالة الإنسانية إلى الحالة البهيمية، مهما كانت نوعية التنظيم ودقته. فالنمل والنحل كائنات جماعية، بتنظيم في غاية الدقة، ولكن ذلك لم ينزع عنها الصفة البهيمية. فإذا كان زاعمو الكمال قد راق لهم كمال مجتمعات

النمل والنحل الثابت، فذاك شأنهم. ولكن أن يفرض كمال النمل والنحل على الإنسان، فهذه هي الكارثة.

ورد في آخر الأخبار أن الطبيعة في كوريا الشمالية شاركت في الابتهاج بتنصيب «كيم يونغ إيل» سكرتيراً لحزب العمل الحاكم هناك. فقد تفتحت الأزهار، وأينعت الثمار، وطاب الوقت. يجري هذا في بلد يحكمه حزب لا ديني، ولا ماورائي، ولا ميتافيزيقي، جاء ليحقق مجتمع العدل والكفاية والكرامة الوطنية، والتصدي لقوى «الشر» في العالم، فما الذي جرى؟ النخبوية الاجتماعية والسياسية أصبحت قاصرة على «أهل الحقيقة» هناك، والجماهير، المتحدث باسمها، تموت جوعاً (٦١٪ من الموتى هذا العام بسبب الجوع) في بلد يحكمه حزب «عمل»، والأطفال يعانون من سوء تغذية مزمن، ومساعدات الرأسمالية هي من يحفظ الرمق هناك، والخرافة بأقبح صورها تنتشر، وتحول الإنسان إلى مجرد باحث عن قوت يومه لا أكثر. ومع ذلك، فإن الطبيعة تغنّي لخليفة «كيم إيل سونغ»، المسؤول الأول عما يجري في بيونغ يانغ وما حولها. وفي الجنوب، حيث كل الشرور واللاعدل، شقت كوريا الجنوبية طريقها لتصبح نمراً بين النمور. لم تعد اللقمة هي الهاجس، بل تحسين الوضع الإنساني في مجتمع، وإن لم يكن كامل العدالة، إلا أنه يبقى مجتمعاً إنسانياً. والحالة الكورية ليست إلا مثالاً، وإلا فإن عالم العرب متخم بأمثلة من هذا النوع، ولكننا لا نذكر شيئاً لأن الضرب في الميت حرام...

هذه هي الجاهلية...

جاء الإسلام فكان مجيئه علامة فاصلة في التاريخ بين ما قبله وبين ما بعده، فكان الإسلام وكانت الجاهلية. وعندما نقول مثل هذا الكلام فإن ذلك لا يعني أن الإسلام قام بفصل قطعي بين ما قبله وبين ما بعده، بقدر ما أنه قدم نموذجاً تنقيحياً للحياة البشرية تحتذي به وتلجأ إليه ساعات الانحراف ولحظات الشذوذ عن الخط السليم. فالإسلام ليس نفياً ولا حكماً بالعدم على ما قبله، كما يتصور بعض الأشخاص والجماعات، ولكنه اتصال واستمرار لتاريخ الإنسان، وتنقيح وتصفية له مما قد يكون لحقه من شوائب وانحرافات وشذوذ. فالذي يرفض كل شيء سابق على ظهور الإسلام إنما هو بذاته إنسان غير قادر على تبيّن جوهر الإسلام ذاته الذي ما جاء نبيه العظيم محمد ﷺ إلا «ليتمم مكارم الأخلاق»، ومعنى ذلك أن هنالك مكارم أخلاقية ولكنها ناقصة وبحاجة إلى إكمال وإتمام، فكان الإسلام وكانت الرسالة. وكما نقل إلينا عن رسول الله ﷺ أنه قال: «خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام»، وذلك يعني أن جوهر الخير واحد ولكن الظروف التي تحيط بمثل هذا الخير هي التي تجعل الإنسان فاعلاً أو غير فاعل، مؤثراً أو غير مؤثر. وجاء الإسلام ليغير الظروف ويبرز جوهر الخير في الإنسان والجماعات كي تفعل وتصنع ما أراده الخالق لهذا الإنسان على هذه الدنيا الفانية والأرض الزائلة ألا وهو عمارتها، وتنصيب نفسه خليفة لذات الخالق على أرضه رغم تخوفات الملائكة (عليهم السلام) من شرور هذا الإنسان وحبه لسفك الدماء، ولكن فاطر السموات والأرض يعلم ما لا يعلمون: **﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون﴾** (سورة البقرة، الآية ٣٠). فرغم وجود الملائكة الأبرار الذين لا يعرفون إلا الخير، ولا يمارسون إلا التسبيح والتهليل والتقديس لاسم خالق الأكوان، فإن الخالق جلّ وعلا جعل له خليفة ليس يوازي الملائكة في برهم وخيرهم وتقواهم،

ومع ذلك فهو الخليفة لحكمة أرادها الخالق. ولعل في الآية التالية قبساً من هذه الحكمة التي لا يعلم كل محتواها إلا الخالق ذاته: **﴿فهزموهم بإذن الله وقتل داود جالوت وآتاه الله الملك والحكمة وعلمه مما يشاء، ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين﴾** (سورة البقرة، الآية ٢٥١). فالهدف من خلق الإنسان في المقام الأول هو خلافة الله على الأرض وإعمارها وليس فسادها، وبذلك تتحقق الحكمة الإلهية والغاية الربانية.

من هذا المنطلق قلنا إن علاقة الإسلام بما قبله تاريخياً، بل وما يختلف عنه في ذات المكان أو الزمان (الحضارات الأخرى مثلاً)، ليست علاقة رفض قاطع ولا نفي كامل بقدر ما هي علاقة تصحيح وتنقيح لتشوهات هنا وشذوذ هناك، وإلاّ فإن الإنسان، كل الإنسان، هو الخليفة على الأرض بصفته معمراً لها لا مفسداً. أقول مثل هذا القول وفي ذهني مقولات شهيرة لأشخاص مشهورين يحكمون حكماً قاطعاً على كل شيء بالجهالة والجاهلية وفق قاعدة «إما... أو». فهذا يقول بجاهلية القرن العشرين بكل ما يحتويه من فكر وعمل، وذاك لا يرى على الإسلام أحداً من المجتمعات إلا فتية هنا أو هناك، وآخر يهدر دم فلان أو عرض فلان أو مال فلان بدعوى الكفر والضلال، وكلهم ينطلق من دعوى الإسلام الذي أعتقد أنه بريء كل البراءة من مثل هذه الأشياء رغم النية الصادقة التي ينطلق منها بعض هؤلاء، ولكن النية ليست دائماً هي محل الصواب والخطأ.

في حجة الوداع، خطب ﷺ خطبة اعتبرت وصيته الأخيرة لأمته. قال البخاري في باب الخطبة أيام منى «حدثنا علي بن عبد الله حدثنا يحيى بن سعد حدثنا فضيل بن غزوان حدثنا عكرمة عن ابن عباس، أن رسول الله ﷺ خطب الناس يوم النحر فقال: «يا أيها الناس أي يوم هذا؟ قالوا يوم حرام قال: فأي بلد هذا؟ قالوا بلد حرام. قال: فأي شهر هذا؟ قالوا شهر حرام. قال: فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا، في بلدكم هذا في شهركم هذا». قال فأعادها مراراً ثم رفع رأسه فقال: اللهم هل بلّغت، اللهم قد بلغت، فليبلغ الشاهد الغائب لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض». قال ابن عباس فوالذي نفسي بيده إنها لوصيته إلى أمته.

لقد أوردنا حجة الوداع وخطبة رسول الله ﷺ فيها، وذلك لغرض محدد وهدف معين ألا وهو تبيين بعض معالم تلك الجاهلية البغيضة التي رفضها الإسلام، وكان رسالة سماوية لرفض وتغيير هذه الجاهلية التي لم يدرك البعض

معالمها، فخلطوا الحابل بالنابل، وحكموا على مجمل تاريخ الإنسانية بالجهل والجاهلية، وذاك في اعتقادي مخالف لما أرادته الرسالة الإسلامية السمحة وما عنته، إذ إن الانعزال والانعزالية ليسا من شيم الإسلام ولا من مفردات جوهره. إن جوهر الجاهلية يكمن، بالإضافة إلى أمور أخرى أقل جوهرية وإن كانت متعلقة بالجوهر الأساسي المتحدث عنه ـ أقول: إن جوهر الجاهلية يكمن في مقولة الرسول الأعظم (عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم): «لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض». لقد جاء الإسلام ليصحح من مسار الأحداث في هذه الدنيا، وجاء في أرض يسودها التشرذم والتشاحن بين قبائل وعشائر يضرب بعضها رقاب بعض ويستحل بعضها أعراض البعض وأمواله، وتقوم الفتن وتسيل الدماء بين أبناء الأصل الواحد: «كلكم لآدم وآدم من تراب» لأسباب نراها اليوم تافهة وسخيفة، رغم أننا نمارسها ونعيد ممارستها لأسباب قد تختلف شكلاً ولكنها هي ذاتها جوهراً. تسيل الدماء وتتحطم الجماجم نتيجة سباق بين داحس والغبراء، أو لقتل ناقة جرباء في حرب بسوس طويلة. جاء الإسلام في مثل هذا الواقع الذي لم يكن جاهلياً كله رغم مؤشرات الجاهلية في معظمه إذ إن هناك معالم أخرى من الخير والطريق الصحيح تبرز من خلاله، وقد حافظ عليها الإسلام رغم رفضه للجاهلية. هناك أمثلة مضيئة على «مكارم الأخلاق» في عصر تسوده الجاهلية: هنالك حلف الفضول وحلف المطيبين وغيرهما من أحلاف ذكر بعضها الرسول الأعظم ﷺ بالخير بعد الرسالة وانتصار الإسلام، وهنالك قس بن ساعدة الإيادي وزيد بن عمرو بن نفيل وغيرهما من الأحناف، هنالك أدب العرب في ما ورد من أشعار وأخبار، وكرم العرب وفروسية العرب وحكمة اليمن وحضارة الشام والرافدين. جاء الإسلام فما رفض كل ذلك بل واصله، ووصل ما انقطع منه، ولكنه حكم على ممارسات معينة وأخلاقيات معينة بأنها جاهلية. وبقيت بعض هذه الممارسات والأخلاقيات حتى بعد انتصار الإسلام واستتبابه، وذلك مثل العصبية القبلية ونحوها التي تجد جذورها في جوهر الجاهلية الذي نرى أنه التشرذم والتشاحن والأحقاد الدفينة، وكل ذلك يقود في نهاية المطاف إلى ضرب البعض رقاب البعض الآخر، واستحلال أعراضهم وأموالهم. «لا ترجعوا بعدي كفاراً»، كيف؟ بأن «يضرب بعضكم رقاب بعض». هذا هو الفيصل في الحياة الاجتماعية بين الجهل والنور، بين الإسلام والوثنية.

إن الإسلام دين حضارة وعمارة، وكيف لا يكون كذلك وهو رسالة

الرب المعبود إلى الإنسان العابد الذي ما وُجد على هذه الأرض في المقام الأول إلاّ ليعمر ويبني في مختلف الشؤون ومختلف الأشياء وذلك هو لبّ الحضارة، ولأجل ذلك كان الإفساد جريمة عظيمة في حق الخالق، ومن ثم في حق المخلوق. قد نختلف وقد تتفرق بنا السبل ولكن كل ذلك سنّة من سنن الله على هذه الأرض، وهو ما قد نسميه قانون «الدفع» الذي بغيره ولولاه ﴿**لفسدت الأرض**﴾ و﴿**لهدمت صوامع وبيع**﴾ (سورة الحج، الآية ٤٠) بل إن رب العالمين يقول لنا في محكم كتابه إن هذا الاختلاف جزء من سنّة الحياة ومسار الوجود الإنساني في هذه الحياة: ﴿**وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتب ومهيمناً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون**﴾ (سورة المائدة، الآية ٤٨). ولأنه دين حضارة وعمارة، فإن الإسلام دين الحوار والكلمة والإقناع وليس العنف والإكراه كما نسمعه في بعض صيحات هذه الأيام الشبيهة بصيحات الخوارج تلك الأيام، والصيحات المتكررة في كل وقت وحين التي ينطبق عليها قول رسول الله ﷺ في ذي الخويصرة التميمي، واعتراضه على الرسول الأعظم وسؤال عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) قتله: «لا، دعه، فإنه سيكون له شيعة يتعمقون في الدين حتى يخرجوا منه كما يخرج السهم من الرمية، ينظر في النصل، فلا يوجد شيء، ثم في القدح فلا يوجد شيء، ثم في الفوق فلا يوجد شيء، سبق الفرث والدم» (سيرة ابن هشام، الجزء الرابع، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص ١٣٩) ـ أقول: إن الإسلام، بصفته دين حضارة ومؤسس حضارة، هو دين حوار وكلمة وليس دين عنف وإكراه، ولنا في رسول الله أسوة حسنة. لقد عاش ﷺ في مكة ثلاثة عشر عاماً بعد نزول الوحي عليه أول مرة يدعو بتؤدة وصبر وإيمان عميق، رغم أن المسلمين الأوائل خلال هذه الفترة لم يصلوا إلى مائة شخص. وهو (عليه السلام) خلال ذلك لم يدع إلى عنف أو أعمال إرهاب، رغم أن أصحابه كانوا على استعداد لأن يفعلوا أي شيء يقوله لهم، أو يأمرهم به الرسول الأعظم، بل أن بعضهم (مثل حمزة بن عبد المطلب وعمر بن الخطاب رضوان الله عليهم) كانوا غير راضين عن مثل هذا الوضع، فكان رسول الله ﷺ يضبطهم ويحد من عنفواهم. كان بإمكان هذه القلة القليلة من المسلمين

الأوائل أن تلجأ إلى العنف، ولكنها لم تفعل لأن المطلوب ليس العنف للعنف أو العنف للإرهاب، أو العنف للثأر والانتقام، كما يحدث مع بعض الجماعات «الإسلامية» هذه الأيام، ولكن المطلوب هو بناء مجتمع جديد لا يمكن إقامته إلا بالاقتناع وتشرّب النفوس لمبادىء هذا المجتمع الجديد قبل أي شيء آخر. وبعد الهجرة إلى المدينة وبداية تكوين الدولة بعد تكوّن نواة المجتمع، لم يلجأ الرسول إلى العنف إلا في حالتين: الحالة الأولى هي حالة المنع من الدعوة وهي حالة دفاع عن الذات وعن الحرية في ذات الوقت. وحتى في هذه الحالة فإن المسلمين الأوائل لم يلجأوا إلى العنف إلا بعد أن تكونت نواة دولة في المدينة وليس قبل ذلك، إذ رغم المنع من الدعوة في مكة فإنهم لم يلجأوا إلى العنف والإرهاب. هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية فإن المسلمين الأوائل لم يلجأوا إلى العنف حتى في حالة الدولة إلا بعد أن تستنفد الكلمة أغراضها، ويتبين أن المسألة تجاوزت حدود الإقناع إلى حدود الصراع. أما الحالة الثانية فهي حالة الدفاع عن الذات عندما تكون هذه الذات محاصرة في قوتها أو حياتها، وبالتالي فلا مجال إلا العنف المفروض أصلاً وليس المختار. بغير هاتين الحالتين فإنك لا تجد للعنف أو الإكراه (ناهيك عن الإرهاب) مكاناً في الإسلام، وأنا هنا أتكلم عن إسلام محمد ﷺ وليس ذاك الإسلام الذي يدّعيه جماعات وأفراد ما أنزل الله بقولهم من سلطان. بل إن رسول الله ﷺ، بعد الفتح، لم ينتقم أو يثأر أو يقتل لمجرد القتل بل قال: «اذهبوا فأنتم الطلقاء» وأبقى مكّة كما هي دون تغيير في حياتها الاجتماعية ونحوها، وذلك بعد أن أزال آثار الوثنية عنها وهذا ما قصدناه آنفاً عند القول إن الإسلام دين وصل وليس دين فصل.

خاتمة القول أن الفيصل بين الجاهلية والإسلام، كما نراه، إنما يتركز في مسألة جوهرية واحدة هي أن العنف لأجل العنف أو لمطامع دنيوية وأغراض حزبية (عصبية) ضيقة، أو لمجرد لفت الأنظار وإثارة الانتباه، ليس من الإسلام في شيء، وإن ادّعى القائلون به، أي العنف والإرهاب، أنهم إنما يفعلون ذلك باسم الإسلام والدفاع عن حياض الدين. نعم لبعض الأشخاص والجماعات تفسيرها الخاص لنصوص الدين، ولكن ذلك يبقى تفسيراً نحترمه، ولكنه ليس التفسير الأوحد ولا الفهم الأفرد، إذ إن الإسلام أوسع وأعمق وأجلى من أي تفسير وكل تفسير. تبقى الطامة الكبرى عندما يفرض تفسير معين على أنه هو وحده الإسلام ولا إسلام غيره.

رفقاً بالشريعة...

في آخر أيام حكمه، وعندما تبين إفلاس النظام الحاكم ومنطلقاته النظرية والأيديولوجية التي شكلت شرعية «ثورية»، قام جعفر النميري بالانقلاب على تلك المنطلقات بزاوية قدرها ٣٦٠ (ثلاثمائة وستون) درجة، وتبنى فجأة الشريعة الإسلامية كمنطلق نظري لشرعية حاكمة جديدة. وكان تطبيق «الشريعة» مبتسراً في تلك المرحلة، لا يتجاوز مجرد قطع الأعناق، وبتر الأيدي، وجلد متعاطي «المريسة»، والبحث عن «الزناة»، أو من يجب أن يكونوا كذلك، في أزقة وزوايا الخرطوم وأم درمان الغارقة في الظلام، وكأن الشريعة ليست إلا مجموعة من العقوبات السادية ليس إلا.

وقد اختلطت السياسة بتنفيذ الحدود وغيرها من عقوبات في تلك الفترة، فأصبح من الصعب التفرقة بين من يطبق عليه الحد أو العقاب لجريمة ارتكبها فعلاً، مع استيفاء كافة شروط تطبيق الحد، وبين من يطبق عليه الحد مثلاً، وهو في الحقيقة معارض سياسي للنظام، أو هو مجرد ضحية كان تطبيق الحد عليه من باب الإرهاب للبقية، وإثبات التوجه «الإسلامي» الجديد للنظام، دون أن يكون هناك جريمة بالفعل، في الوقت الذي كان مستحق العقاب والقصاص آمناً برعاية النظام ذاته، يحتسي خموراً مستوردة مباشرة من اسكوتلندا وبوردو، ويتقاضى عمولة نقل اليهود «الفلاشا» إلى إسرائيل عبر السودان، وغيرها من عمولات، ويراقص ذوات الشعر الأصفر والأحمر والأسود في قلب الخرطوم. وإذا كانت «إسلامية» النميري تلك الأيام مجرد غطاء لفساد سياسي واقتصادي معين، فإن «إسلامية» الترابي اليوم هي غطاء لطموحات خاصة لا علاقة لها بذات الشريعة، والنتيجة واحدة في كل الأحوال: القضاء على ذات الإنسان.

وقبل فترة ليست بعيدة، سمعنا وقرأنا أن زعيماً عربياً قد وجد في

الشريعة الإسلامية بغيته من أجل إصلاح أوضاع أضاعتها تلك المؤتمرات الشعبية ومؤسسات الجماهير ونصوص الكتب الخضراء، وهي الشريعة ذاتها التي كان الزعيم، بصفته مفكراً، ينتقدها ويحاول تبيان تهافتها المنطقي، ومحدوديتها التاريخية. وكالعادة، كانت الشريعة لا تتجاوز هنا أيضاً سادية القطع والبتر والحز والرجم والجلد، مع ذات الاختلاط بين السياسة وتنفيذ الحدود والعقوبات. وقبل ذلك، وفي أم المعارك وقبلها، حوّل صدام حسين اسمه إلى «عبدالله المؤمن» وبحث لنفسه عن شجرة نسب توصله بالدوحة النبوية، وخط «الله أكبر» على علم البلاد، وكأن رسالة محمد ﷺ هي إرث عائلي يتنازعه هذا وذلك، أو مجرد شعار سحري، أو تميمة خارقة للعادة في أثرها، توضع على البيارق ساعة الشدة، وليست رسالة سماوية عالمية، ذات غايات إنسانية سامية لكل الأيام في كل الأزمان.

وعندما دخلت وحدات «الطالبان» الأفغانية كابول، كان كل برنامجها السياسي والاجتماعي، تقريباً، يتلخص في منع الموسيقى وإلزام النساء بعدم العمل خارج البيوت، والرجال بإطلاق اللحى، و«البحث» عمّن يمكن جلده أو رجمه أو بتر يده أو حزّ عنقه، حتى لو كانت الشبهات هي سيدة الموقف، وكأن شريعة الله قد تحولت، بل اختزلت، إلى مجرد عقوبات دموية بأي شكل ومهما كان المبرر، وكأن أفغانستان قد حلت كل مشاكلها في الداخل والخارج، ولم يبق إلا هذه الأمور. ونفس الشيء يمكن أن يقال عن إيران، التي بالرغم من مرور سبعة عشر عاماً على انتصار ثورتها الإسلامية، فإنها لا تزال تتخبط ذات اليمين وذات الشمال، دون برنامج واضح ومحدد لرفع مستوى الإنسان فيها، وهو غاية الشريعة في النهاية، اللهم إلا العقوبات والمزيد من العقوبات، في الداخل، وتصدير العنف والاضطراب إلى الخارج، لعله يصرف النظر عن مشكلات ومعضلات الداخل المستعصية، والتي لا يمكن لمجرد العقوبات أن تحلها، بل هي تزيدها إشكالاً على إشكال. والغريب أن إيران تنتقد توجهات الطالبان، رغم أن الحال في جوهره واحد، ولكن هي السياسة أولاً وآخراً.

وبعيداً عن النميري، و«الزعيم»، و«المهيب»، و«المرشد»، و«الأمين»، والطالبان وإيران وغيرهم، تحولت الشريعة الإسلامية إلى شعار سياسي نفعي لكل أحد يريد أن يصل إلى مبتغاه بأسرع وقت ممكن، وبأقل جهد. وعندما

يصل، لا نرى سوى اختزال وابتسار الشريعة إلى مجرد عقوبات وأعمال عنف أصبحت هدفاً بذاتها، بسادية توحي بتلذذ مريب، وليست وسيلة لغاية كما هو ثابت في الشريعة ذاتها. بل وأصبح التحدث بها وعنها، أي الشريعة، الوسيلة الأنجع للوصول إلى مكانة اجتماعية، وجاه ما كان يمكن الوصول إليه بالجهد الخالص والعمل الدؤوب، وإن كان المتحدث بها ورافع لوائها أجهل الناس بها، أو أقلهم عملاً بها في الخفاء، أو الاثنين معاً. فهل هذه هي الشريعة التي جاء بها محمد ﷺ؟ وهل هكذا تطبق الحدود التي ذكرها الله في كتابه؟ وهل هكذا كانوا ينظرون إلى الشريعة وتطبيقها؟

لقد عاش رسول الله ﷺ، ما يقارب السنوات العشر في المدينة، يؤسس دولة وسلطة من نمط جديد، في ظروف سياسية واجتماعية واقتصادية في غاية الصعوبة، وبين أقوام حديثي عهد بالإسلام، فكان منهم من آمن اعتقاداً بقلب، ومنهم من آمن قسراً بسيف. وكانت جماعة المسلمين في مجتمع المدينة ممتثلة لأوامر رسول الله ﷺ، دون مناقشة وبحماس ليس غريباً على مجتمع جديد في طور التأسيس. ومع ذلك كله، لا نكاد نجد أثراً لبتر يد أو رجم زان أو زانية، أو جلد شارب خمر أو قطع عنق بغير حق، رغم وجود الزاني والسارق والشارب وغيرهم، لو كان كل الهم منصرفاً إلى التنقيب عنهم في الأزقة والجحور، وبناء على الشبهات مهما اتسعت. فقط حوادث معدودة يضرب بها المثل على عدل رسول الله ﷺ وتحريه الدقة في تنفيذ الحد والعقوبة، والتوقف عن ذلك فوراً إذا تبينت شبهة مهما كانت بسيطة، وفق قاعدة «إدرأوا الحدود بالشبهات»، وهي ذات القاعدة في القوانين الوضعية اللاحقة التي تقول «إن الشك يفسر لصالح المتهم»، أو إن المتهم بريء حتى تثبت إدانته. ولعل في حادثة الغامدية أبلغ مثال على ذلك، وشارب الخمر الذي بعد أن صُفع وضُرب بالنعال وغيرها ونحوها، سبّه أحد صحابة رسول الله ﷺ، فنهاه النبي عن ذلك وهو يقول ما معناه: لا تسبوه فإنه يحب الله ورسوله. كل ذلك يجري في مجتمع تحيط به المخاطر من كل جانب، ومحيط يجري فيه العنف بشكل طبيعي، كأسلوب من أساليب الحياة. فقد كان هم الرسول الأعظم ﷺ، بناء المجتمع وليس البحث عمن يعاقب، طالما أن الجرم لم يصل إلى مستوى تحدي أسس المجتمع جهاراً، أو استساغة الخطيئة من خلال عدم الاكتراث سواء أمورست سراً أو جهراً، وليس كمدعي ملكية

الشريعة هذه الأيام الذين يبحثون عمن يمكن تطبيق الحد عليه ولو بالمجهر، وذلك على حساب المشكلات الحقيقية للمجتمع، وما أفغانستان إلا مجرد مثال هنا.

وكلنا يعلم أن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، لم ينفذ حد السرقة في عام الرمادة، ولم يوزع أرض السواد على الفاتحين، ولم يمنح المؤلفة قلوبهم سهمهم من الزكاة، مخالفاً بذلك ظاهراً نصوصاً واضحة وصريحة وردت في هذه المسائل في القرآن الكريم، وسنة رسول الله ﷺ في ذلك، وسنة خليفته من بعده. وخرج بعض الباحثين والدارسين بنتيجة مؤداها أن عدم التزام عمر بالنص الصريح في مثل هذه الأحوال يفتح المجال للاجتهاد المطلق حتى مع وجود النص الصريح القاطع، وإن كان ذلك متعلقاً حتى بمسألة الحدود.

والحقيقة أن ابن الخطاب لم يعطل الحدود أو النصوص، ولكنه وجد أن سياقها الذي كانت تأخذ معناها منه غير موجود، وبالتالي فلا مجال للتطبيق مع عدم توفر أركان التطبيق. فالحدود، في التشريع الجنائي الإسلامي، شيء مثل أقصى العقوبة في القوانين الوضعية التي لا تطبق إلا حين يكون الجرم مشتملاً لكافة الأركان والشروط والأوضاع التي لا تجعل مجالاً للذهاب إلى ما دون الحد، ومثل هذه الأوضاع غالباً ما تكون نادرة، إلا إذا كان المجتمع نفسه قد وصل إلى حد كبير من التفسخ.

فقطع اليد في حال السرقة مثلاً لا يطبق هكذا جزافاً، وإنما هناك شروط وأركان وأوضاع لا بدّ من توفرها كاملة لتنفيذ الحد. وقد أسهب الفقهاء لاحقاً في وصف كل ذلك، وتحديده بدقة وبكل تفصيل، وإلا كان التعزير (التأديب على ذنوب لم تشرع فيها الحدود أي: هو عقوبة على جرائم لم تضع الشريعة لأيها عقوبة مقدرة، كما يعرفه عبد القادر عودة، رحمه الله)، هو المتبع. لذلك فإن عمر لم يقطع أيدي الفتية في عام الرمادة، لا تعطيلاً للحد، ولكن لعدم توفر شروط تنفيذه، فكان العقاب منصرفاً في المقام الأول إلى مالك الفتية حيث إنه أجاعهم ودفعهم بذلك إلى السرقة. ونفس الشيء يمكن أن يقال عن مسألة المؤلفة قلوبهم، إذ مع اختلاف السياق التاريخي والاجتماعي ونحوه (انتشار الإسلام في هذه الحالة وعدم الحاجة إلى مثل أولئك كي يتألف قلوبهم، وانتفاء صفة المؤلفة عنهم بالتالي)، اختلف محل النص، أما ذات النص فهو ثابت وباق، وفي حالة عدم توزيع أرض السواد،

كان لابن الخطاب موقف، ونظرة ثاقبة، اتبع فيها «روح الشريعة» أو غايتها، ألا وهو إحقاق الحق ونشر العدل وتحقيق المصلحة العامة. فإذا وزعت تلك الأراضي الواسعة على بضعة أفراد، حُرمت الدولة من مورد لا بد منه لتسيير الأمور، كما أن النتائج الاجتماعية الخطيرة لجعل الثروة احتكاراً للبعض قد تؤدي إلى انهيار دولة الإسلام جملة وتفصيلاً، أو اضطرابات سياسية داخلية كانت الدولة والمجتمع في غنى عنها، وذلك كما ثبت في الأيام الأخيرة من خلافة عثمان بن عفان (رضي الله عنه)، وما تبعها من أيام. لقد قرأ عمر كل ذلك، وطبق مراد الشارع من النص عموماً، وليس نصوص العقوبات فقط، من خلال عدم البقاء أسيراً لسياق معين للنص، دون الأخذ في الاعتبار سياقاً آخر مختلفاً.

أما المتمسحون بالشريعة هذه الأيام شعاراً وعنواناً فقط، فقد تحولت الشريعة على أيديهم إلى مجرد عقوبات لكل شيء وعلى أي شيء، لأغراض سياسية وغيرها، الله أعلم بها. وأصبح العنف سمة من سمات المجتمعات المسلمة في الوقت الحاضر، سواء العنف المتطرف من بعض الأنظمة القائلة بالشريعة الإسلامية، أو العنف المجتمعي المضاد، والقائل بشريعة إسلامية أيضاً، ولكنها تدعي الاختلاف، وإن كان الاثنان يلتقيان على أرض العنف والدم، وانتقائية معينة لنصوص مبتسرة، مفصولة عن سياقها تبرر العنف وسفك الدماء، وكل ذلك يتم باسم المقدس المشترك، رغم أنه بعيد كل البعد عما هو مقدس.

ولو استعرضنا النشاط الفقهي المنتظم للقرون الهجرية الثلاثة الأولى، وهي قرون التأسيس التي يعتد بها في هذا المجال، بالإضافة إلى أنشطة فقهية متفرقة بعد ذلك، لوجدت بشكل عام أن هناك خطاً واحداً ينتظمها، على اختلاف مرئياتها واستنتاجاتها. فالشريعة، وفقاً لذلك النشاط، إنما تدور حول ثلاثة محاور رئيسة: النص، والروح أو الغاية، والسياق.

فالنص يمثل الجانب الثابت من الشريعة، أو مرجعية الشرع، وهو ما ورد في كتاب الله من أحكام للعمل بها غير منسوخة، وما ثبت عن رسول الله ﷺ، من قول أو فعل أو تقرير، قصد به بيان الحكم الشرعي، وليست متعلقة به خاصة (مثل الزواج بأكثر من أربع زوجات)، أو متعلقة به كبشر، مثل ملبسه ومطعمه وتفضيلاته الخاصة وعادات قومه (انظر: محمد أبو

زهرة، **أصول الفقه**، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٨٢ ـ ٩٠). ويفهم النص من خلال آليات اللغة التي ورد بها، اللغة العربية، بالإضافة إلى محوري الغاية والسياق.

والغاية، أو روح الشريعة، هي فهم مقاصد الشارع من شرعه. فالنصوص الثابتة إنما وُجدت لغاية تعبدية، وهذه لا تغيير فيها، وغاية عملية في ذات الوقت. وطالما أن الحياة العملية متغيرة وثرية في تحولاتها، فإن النص بذاته لا يغطي التفاصيل، ولكنه يبقى الإطار المرجعي لأحكام تفصيلية تستلهم روحه وغايته، ألا وهي مصلحة الجماعة في المقام الأول، وما يساعد على حسن حركتها وتجددها في هذه الحياة، وفي علاقتها مع غيرها من جماعات.

أما السياق فهو المجال الذي تعمل فيه الأحكام، وهو متغير بطبعه. وتغير الفتوى بتغير الزمان والمكان دليل على إدراك الفقه لمكانة السياق في الفهم التفصيلي للنص وكيف يعمل. وعندما غير الإمام الشافعي (رحمه الله)، من فقهه في مصر عنه في العراق، لم يكن متناقضاً معرفياً أو عملياً ولكنه كان مدركاً لآليات فهم النص، واختلاف المعنى التفصيلي بتغير السياق، دون الخروج على كليات النص ودلالاته اللغوية، بالاستناد إلى معرفة الغاية في إطار من السياق. ولن نستطيع فهم اختلاف فقه مالك أو أبي حنيفة أو ابن حنبل أو ابن تيمية، عن بعضه البعض، إلا من خلال اختلاف السياق الذي نشأ فيه فقههم، مع ثبات النص والاتفاق على الغاية. ومن أكبر الأخطاء والأخطار التي نواجهها اليوم هي عندما نثبت نصوص هؤلاء القمم، الناشئة في سياق اجتماعي وسياسي وتاريخي مختلف، على حساب النص الأصلي في شموليته وتجريده، والمحاور التي كانوا يقيمون عليها فقههم (النص، الغاية، السياق)، فلا نحصل عليهم، ونفقد أنفسنا في ذات الوقت.

الإسلام الحزبي

عندما يتحدث البعض عن التيارات السياسية الإسلامية المعاصرة فإنهم يصفونها بـ«الإسلام السياسي» وذلك تمييزاً لها عن «الإسلام غير السياسي» وذلك كما يتضح من مضمون التسمية، دون الحاجة إلى التصريح. والحقيقة أن هذه التسمية، أي الإسلام السياسي، تسمية غير دقيقة لطبيعة هذه التيارات، كما أنها تجرد الإسلام ضمناً من طبيعته السياسية التي وإن كانت عامة إلا أنها موجودة ومدركة. فالإسلام بطبيعته سياسي حيث إنه لم يغفل المسألة السياسية من قريب أو بعيد، وإن كان قد تركها لظروف الزمان والمكان وفهم جماعة المسلمين حسب أحوالهم وظروفهم، وهذا هو فهم أهل السنّة والجماعة على الأقل. وبذلك فإن قصر تسمية الإسلام السياسي على تلك التيارات والجماعات المعاصرة فيه الكثير من قصر النظر، كما أنه يعطيهم شرعية إسلامية خاصة لا تتوفر ضمناً للأغلبية الصامتة من المسلمين. لذلك فالتسمية الأقرب إلى الصحة بالنسبة لهذه التيارات وتلك الجماعات هي «الإسلام الحزبي» أو «الحزبية الإسلامية» وذلك للدلالة على أن هذه التيارات والجماعات عبارة عن تنظيمات معينة إنما تمثل المنخرطين فيها أو المتعاطفين معها، دون أن تكون ممثلة لعموم الجماعة أو الأمة كما تحاول أن تقول. فالحزب، وفق التعريف السائد في الأدبيات السياسية، عبارة عن مجموعة من الأفراد يشتركون في الأهداف والمبادىء، ويسعون إلى التأثير على السلطة السياسية أو الحصول عليها. وعندما نطبق مثل هذا التعريف البسيط للحزب السياسي، دون الدخول في لجة نقاش بنية هذه الأحزاب وأقسامها وأنواعها ـ أقول: عندما نطبق مثل هذا التعريف على التيارات والجماعات الإسلامية المعاصرة (تيارات الصحوة) فإننا نجده ينطبق تمام الانطباق. فجماعة الجهاد أو التبليغ، أو الأخوان المسلمون، أو حزب التحرير، أو شباب محمد، أو الناجون من النار، أو الإنقاذ، أو النهضة أو الجبهة القومية الإسلامية، كلّها

في الحقيقة أحزاب سياسية وفق التعريف السابق قبل أن تكون مجرد جماعات «مدنية» إسلامية. وكلامنا هذا لا يعني نزع صفة الإسلامية عن هذه الأحزاب، بل هي أحزاب سياسية وإسلامية في ذات الوقت، ولكن «إسلاميتها» ذات بعد خاص وليس عاماً كما تحاول أن تصور نفسها، بل وكما يحاول أي حزب سياسي، سواء كان إسلامياً أو غير ذلك، أن يصور نفسه معبراً عن عموم الأمة أو الجماعة أو المجتمع. إن إسلامية هذه الأحزاب ذات بعد خاص، بمعنى أن الأطروحة الفكرية الإسلامية (الأيديولوجيا) وما يتفرغ عن هذه الأطروحة من أهداف وغايات بعيدة المدى وقصيرته إنما هي أطروحة خاصة بهذه الأحزاب من حيث فهمها (البشري) وتفسيرها وتأويلها للمبادىء العامة في الإسلام، وذلك بما يحقق إضفاء شرعية معينة على الأهداف والغايات التي تقول بها هذه الأحزاب، والمبررة أيديولوجياً وفكرياً، أي إن «الإسلام» المطروح من قبل هذه الأحزاب هو «فهم» هذه الأحزاب للإسلام ومبادئه وتطويع هذه المبادىء لخدمة أهداف وغايات أعضاء الحزب والمتعاطفين معه وليس الإسلام ذاته الذي هو أشمل وأعم من هذه الأحزاب. ألا ترى هذه الصراعات بين الأحزاب والتنظيمات «الإسلامية»، والانشقاقات التي تحدث داخل كل حزب من هذه الأحزاب، وكل الأحزاب الأخرى، سواء كانت إسلامية أو غير ذلك؟ ثم ألا ترى كيف يتهم كل فريق الفريق الآخر بالخروج عن الملة والجماعة؟ وكل فريق، بطبيعة الحال، يتحدث بصفته صاحب الإسلام النقي الصحيح وبالتالي فإن أي خروج عن أطروحاته وغاياته إنما هو خروج على ذات الإسلام. ونحن هنا، كي لا يساء الفهم، لا نقلل من إسلامية هذه الأحزاب ولا نتهم أصحابها بالمكر والغايات السيئة، بقدر ما أننا نحلل، أو نحاول أن نحلل موضوعياً في أذهاننا عموم الصورة. فقد يكون أصحاب هذه الأحزاب والتيارات من مريدي الخير ومحبيه والساعين إلى الصلاح والإصلاح، ولكن ما كل من أراد الخير وصل إليه، بل قد يكون العكس. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، ومن أجل جلاء الصورة، فإن المراد قوله هنا هو أن إسلامية هذه الأحزاب هي إسلامية «خاصة» وليست بالضرورة معبرة عن الإسلام ذاته، وإن انتمت إليه. باختصار، فإن هذه الأحزاب «إسلامية»، نعم، ولكنها ليست «الإسلامية» وبالتالي فإنها أحد المعبرين والمفسرين لمبادىء الإسلام العامة ولكنها ليست كل المفسرين أو المعبرين، فالآخرون لهم شرعيتهم الاجتماعية والإسلامية بمثل ما لهؤلاء،

والكل إلى الإسلام ينتمي دون احتكار من أحد أو فرض وصاية من هنا أو هناك.

وعندما يكون الحديث عن الإسلام «الحزبي» فإن ذلك يقود إلى حديث آخر ألا وهو الإسلام «الحضاري» الذي هو أوسع وأشمل وأرقى من الإسلام الحزبي. الإسلام الحضاري هذا هو الذي بسيادته ساد المسلمون العالم وقدموا حضارة من أرقى الحضارات التي بناها بنو الإنسان، والذي عندما انحدر وساد الإسلام الحزبي قبع المسلمون في الدرك الأسفل من سلّم الرقي البشري. والإسلام الحضاري هو وحده الذي تنطبق عليه مقولة «الإسلام صالح لكل زمان ومكان» إذ إن الإسلام الحضاري هو تلك المبادىء العامة والقيم الشاملة المجردة التي في حدودها تنبع «تعددية» معينة، وكلها إسلامية، مناقضة كل التناقض تلك الشمولية والأحادية وسلطة الرأي الواحد التي تقول بها «الأحزاب» الإسلامية، كل على اختلاف مشربه واختلاف إدراكه واختلاف هدفه.

من أجل إيضاح المقصود بـ«الإسلام الحضاري» فإن ضرب المثل وعقد المقارنة مسألة لازمة. فعندما نتحدث عن «الحضارة الغربية»، فهل نتحدث في هذا المجال عن حضارة الإغريق والرومان من الناحية الزمنية، أم إننا نتحدث عن «الأسلوب» الأميركي في الحياة، أو الروسي أو الإنكليزي أو الفرنسي أو الأوروبي الغربي أو الشرقي؟ وعندما نتحدث عن الحضارة الغربية، فهل نحن نتحدث عن الليبرالية أم الشمولية، الرأسمالية أم الشيوعية، عن هيغل أم عن جون ستيوارت مل، أم عن إدموند برك وغيرهم؟

الحقيقة أننا عندما نفعل ذلك فإننا نتحدث عن كل هؤلاء وكل تلك التيارات والأنظمة: كلها إفرازات للحضارة الغربية، بمعنى أنها تدور في فلك المبادىء العامة والقيم الشاملة للحضارة الغربية وتتحدد بحدود تلك الحضارة التي هي ذات المبادىء والمثل والقيم.

وبنفس المنطق، فإننا وعندما نتحدث عن الحضارة الإسلامية أو الإسلام الحضاري فإننا نتحدث عن الراشدين والأمويين والعباسيين (من ناحية الأنظمة السياسية)، كما أننا نتحدث عن فقه أهل السنة وكلام المعتزلة والأشاعرة وفلسفة الفارابي وابن سينا، والكندي، وأدب الجاحظ والأصبهاني، وتاريخ

الطبري والمسعودي وابن خلدون وغير ذلك. فهذه الأشياء كلها إنما تنتمي إلى الحضارة الإسلامية وفي فلكها تدور، وضمن حدودها أنتجت وانبعثت، بمعنى أن كل هذه النظم والتيارات والمذاهب والمجهودات الفردية والجماعية إنما هي خاضعة (وفق تفسيرات مختلفة وإدراك مختلف) للمبادىء العامة والقيم الشاملة للإسلام وفق تعددية معينة كانت، أي هذه التعددية، مهماز الحركة وباعث التقدم والإنتاج في حضارة الإسلام، عندما كانت سيدة العالم وروح عصر ذلك الزمان.

هذا الفهم للإسلام، أي الفهم الحضاري، والذي يشكل في اعتقادنا روح الإسلام وجوهر الدين الخالد، هو الشيء الذي لا يراه أصحاب الإسلام الحزبي، وذلك لأنهم «يؤدلجون» الإسلام وفق فهم ضيق لا يرى إلا الاتجاه الواحد، رغم أن كل الاتجاهات متاحة، ولأجل ذلك تراهم يتصارعون وينشقون عندما لا يجدون عدواً مشتركاً يجمعهم، إذ إن الاتجاه الواحد دائماً ما يقود إلى سلطة وزعامة الفرد الواحد في نهاية المطاف الذي يملك مفاتيح المعرفة الحقة والتفسير الصحيح، وهذا، في اعتقادنا، ليس من روح الإسلام أو جوهره في شيء. فهؤلاء، أي أصحاب الإسلام الحزبي، يثبتون ما لا يثبت (فترة زمنية معينة أو فكرة معينة) ويبنون عليه بناءً «أيديولوجياً» محدداً يرغمون الآخرين عليه إن استطاعوا، وذلك كما حاولت النازية أن تبرز نفسها معبراً أوحد عن الحضارة الغربية، أو كما حاولت الشيوعية أن تبرز نفسها المعبر الأوحد عن الإنسان وتاريخه، وكلا التيارين سقط في نهاية المطاف. ليس هناك في الإسلام ما هو مقدس إلا المقدس ذاته من نصوص في القرآن الكريم أو السنة المطهرة، أما فهم هذه النصوص وتطبيقها فمسألة بشرية بحتة خاضعة لظروف الزمان والمكان ومتاحة لكافة المسلمين وليس لفريق منهم أو شخص بعينه، إذ إنه لا كهنوت في الإسلام، وفي هذا تكمن عظمة الإسلام التي يحاول البعض، عن وعي أو غير وعي، أن يطمسوها بقول أو فعل لم ينزل الله بهما من سلطان. الإسلام دين وحضارة وتاريخ وليس حزباً أو أيديولوجيا لهذا أو ذاك من الفرق والأشخاص، فهو دين الله «الكل» خلق الله.

التقاليد بين التقديس والتدنيس

يقول الدكتور زكي نجيب محمود (رحمه الله)، في **تجديد الفكر العربي**: «سلطان الماضي على الحاضر هو بمثابة السيطرة يفرضها الموتى على الأحياء... إن للزمن جلالاً أيما جلال... فما أسرع ما يتحول الأمر عند الإنسان من إعجاب بالقديم إلى تقديس له يوهمه بأن ذلك القديم معصوم من الخطأ...». والعادات والتقاليد، وفق هذا المنظور، هي سيطرة الموتى على الأحياء من زاوية معينة. فما العادات والتقاليد، بصفة عامة، إلا سلوكيات لبشر في الماضي، عاشوا في ظل ظروف معينة دفعت إلى تبني هذا السلوك أو ذلك، سواء من أجل ذات الحياة، أو من أجل ضرورات اجتماعية ذات علاقة بالحياة ذاتها في التحليل الأخير، أو مجرد خيار كان متاحاً ضمن خيارات أخرى. ولكن المشكلة ليست في السلوكيات، ماضيها وحاضرها، بقدر ما هي في الثبات ومن ثم القداسة، التي تضفى على سلوكيات معينة بعد أن تنتفي ظروفها، ولكنها تبقى مؤثرة، بل ومسيّرة للعقل والسلوك اللاحق. والخطر هنا يكمن في أن الظرف المتغير يحتاج إلى سلوك متغير. قبل ذلك، فإن الظرف المتغير يحتاج إلى «ذهنية» تتقبل التغيّر ومن ثم تكون قادرة على التعامل معه. والنظرة التقديسية للعادات والتقاليد تقف حاجزاً أمام الذهن وقدرته على التعامل مع متغيرات العالم من حوله، وبالتالي تتحول إلى عائق يقف أمام السلوك المناسب في الظرف المناسب.

ذلك لا يعني الدعوة إلى نفي العادات والتقاليد نفياً مطلقاً، فذاك موقف إلى السذاجة أقرب. فكل مجتمع، مهما كان مكانه أو زمانه أو أسلوب حركته، يقوم في بنائه وحركته على بنية من العادات والتقاليد والأعراف، ونحو ذلك من مكونات ثقافية. فالمجتمع بطبيعته ليس مجرد جمع من الناس يعيشون معاً، ولكنه كيان بشري متفاعل مع بعضه البعض، يمتد في المكان

والزمان معاً من جراء ذلك التفاعل. ولكن موضوع حديثنا هنا هو تلك النظرة التقديسية للعادات والتقاليد، وكأنها ليست صناعة بشرية بل وحي إلهي لا تجوز مساءلته. فالمسألة ليست حدية بحيث تكون مع التقاليد أو ضدها، بقدر ما هي نظرة نقدية يجب أن تسود، تجاه كل ما هو فعل بشري، وذلك من أجل حركة المجتمع نفسه. فالذي يرفض العادات والتقاليد جملة وتفصيلاً، إما أن يكون واهماً أو يكون حالماً، وفي كثير من الأحيان يختلط الوهم بالحلم. وبعيداً عن الوهم والحلم، يكون بعيداً عن الواقع الاجتماعي وحركته الفعلية. والذي يقبل العادات والتقاليد على إجمالها، ويقف منها موقفاً تقديسياً، هو حجر عثرة في طريق حركة المجتمع، وفي ذلك كل الخطر على المجتمع ذاته في نهاية المطاف.

الموقف النقدي من مسألة العادات والتقاليد هو الموقف الذي يربط الأسباب بمسبباتها من ناحية، ويستطيع التمييز بين ما هو جزء من بنية المجتمع (في هذه اللحظة، وهذه النقطة)، وما هو مجرد محاكاة لسلوك سابق لم يعد له ما يبرره هنا والآن. ومثل هذا الموقف النقدي ليس مجرد رفاه فكري يدور في أروقة ودوائر «المثقفين المحترفين» المغلقة، ولكنه مسألة حياتية تتوقف عليها حياة مجتمع من عدمه. بطبيعة الحال لا يمكن أن يطالب الإنسان البسيط بموقف نقدي واضح، كالذي يطالب به المثقف، أو المنشغل بالهم الثقافي عامة، ولكن المثقف مطالب بنشر هذا الوعي النقدي، من خلال التفاعل مع المجتمع بصفته جزءاً منه، وليس وصياً عليه، أو حكماً في قضاياه، كما هو حال المثقف العربي بصفة عامة لا تخلو من استثناءات.

وعندما يقال إن مثل هذه المسألة قضية حياتية ملحة، فإنه ليس هناك مبالغة في الأمر. فمن المعلوم أن الثقافة العامة لأي مجتمع تحدد في النهاية حركة هذا المجتمع من خلال تأطير سلوك أفراده وجماعاته ومؤسساته. فالفعل هو في النهاية موقف وقرار ذهني، قبل أن يتحول إلى سلوك ملموس. ولسنا هنا في مجال مناقشة الأصل المعرفي أو الاجتماعي (الإبستمولوجي والسوسيولوجي) لأفكارنا، وتلك المفاهيم المسيطرة على الذهن، بقدر ما هو تقرير حقيقة اجتماعية مُعاشة بغضّ النظر عن أصلها، وإلا غرقنا في أحجية البيضة والدجاجة من جديد. والعادات والتقاليد، والموقف منها (تقديسي أو نقدي)، هي جزء من الثقافة العامة للجماعة. وبصفتها تلك، فإنها تقيد

السلوك أو تطلقه، وبناء على أحد الحالين تتحدد حركة المجتمع: إما ركوداً أو انطلاقاً.

فمثلاً، تعتبر التنمية الاقتصادية اليوم، والتنمية بشكل عام، حجر الرحى في أي نقاش أو خطاب يناقش العلاقة بين الشعوب في الخارج، والعلاقة بين مكونات المجتمع في الداخل، بما يكفل استقرار الداخل والخارج معاً. فتحقيق مستوى معيشي يحترم الحد الأدنى من آدمية الإنسان، ركن أساسي في تحقيق السلام الاجتماعي والدولي في ذات الوقت. ولكن كيف يمكن تحقيق ذلك؟ سيكون الجواب بالطبع بالتنمية المستمرة. ولكن كيف يمكن تحقيق التنمية؟ هنا سيدلي كل مختص بدلوه: سيتحدث الاقتصادي عن الموارد وإدارتها، والادخار والاستثمار، والخصخصة و«العمعمة»، ونحو ذلك. وسيتحدث عالم الاجتماع عن التنظيم الاجتماعي وكيف يكون، والمجتمع المدني وحركته، وهكذا. وسيتحدث عالم السياسة عن العلاقة بين الدولة والمجتمع، والتنظيم السياسي وكيف يكون، وعلاقة الحاكم بالمحكوم، وهكذا. وسيتحدث القانوني عن المؤطرات القانونية الضرورية لأي فعل وعلاقة. وكل ذلك شيء طيب وعظيم، ولكنه يبقى حديثاً عن عوامل ومتغيرات تقع خارج الذات. ليتحدث الجميع عن المتطلبات الموضوعية للتنمية، ولكنّ هناك عاملاً معيناً إن لم يتوفر، فلا قيمة لأي شيء موضوعي. ذلك هو إرادة التنمية، والموقف الذهني (فردياً كان أو جماعياً) من قضية التغيير مثلاً، التي هي جوهر التنمية. فقد يتوفّر في بلد ما كل ما يتحدث عنه الاقتصاديون من عوامل موضوعية للانطلاق، ولكن الثقافة السائدة ومفاهيمها المسيطرة على العقول، تقف دون الاستفادة من العوامل الموضوعية المتاحة. وفي هذا المجال، يتساءل المفكر والسياسي الفرنسي ألان بيرفيت: «لماذا تستطيع الهند الجنوبية إطعام ٣٨٥ شخصاً في الكيلومتر المربع الواحد، في حين أن أفريقيا الاستوائية التي تسخو عليها الطبيعة بالمطر، والشبيهة بها من حيث مناخها وطبيعة أراضيها وتضاريسها، تكاد لا تستطيع أن تضمن إطعام أربعة أشخاص من سكانها في الكيلومتر المربع الواحد؟». ويمكن أن يطرح السؤال بصورة عكسية حول الحالة اليابانية مثلاً، فيقال: «وكيف حققت اليابان سيادة اقتصادية عالمية، وهي الفقيرة في كل الموارد الطبيعية تقريباً». قد يكون لنوعية التنظيم الاجتماعي والسياسي دور في ذلك، وقد تكون الموارد

الطبيعية ونحوها حافزاً لتحقيق التنمية، ولكن كل ذلك يبقى المناخ الملائم، ولكن المناخ بذاته لا يحقق شيئاً. قد تملك البذرة المناسبة، في المكان المناسب، وفي الوقت المناسب، وفي ظل ظروف بيئية مناسبة، ولكنك لا تملك الرغبة في الزرع، أو تحتقر الزراعة، أو أي موقف ذهني آخر. هنا لن يكون لأي شيء قيمة، طالما أن «الإرادة» مفقودة. وإرادة الشيء موقف ذهني قبل أي شيء آخر. والموقف الذهني هو جزء من الثقافة السائدة، سواء كانت عادات وتقاليد، أو أشياء أخرى.

وعلى ذلك فالثقافة عموماً، والعادات والتقاليد خصوصاً، هي سلاح ذو حدين: فإما أن يكون عائقاً وإما أن يكون حافزاً في حركة المجتمع. ولكن تحديد ما إذا كانت عائقاً أو حافزاً، يستلزم بداية موقفاً نقدياً منها، ليس بالتقديسي المتخوف، ولا بالعبثي غير المسؤول. وفي مجتمعاتنا العربية عموماً نحن أحوج ما نكون إلى مثل هذا الموقف النقدي، حيث «سلطة الأموات على الأحياء»، وفق تعبيرات الدكتور زكي نجيب محمود، تصل في أثرها السلبي إلى مدى بعيد، سواء كانت هذه السلطة عبارة عن توجيه مباشر، كما في «الثقافة الرفيعة»، أو كانت متجسدة في عادات وتقاليد ذات توجيه غير مباشر، ولكنه أكثر ثباتاً وتأثيراً بالنسبة لعامة الناس بالتحديد.

وحين التطرق لمسألة العادات والتقاليد، تبرز قضية خطيرة وفي غاية الأهمية بالنسبة لمجتمعاتنا العربية عموماً. وبذلك نعني اختلاط العادات والتقاليد بالدين، سواء بجهد البعض المباشر، أو بعدم وعي الكل الاجتماعي الذي تصل عنده درجة التقديس لهذه العادات والتقاليد بحيث تصبح جزءاً من الدين، وهي ليست كذلك. فالدين في الخاتمة وحي رباني، والثقافة عموماً فعل بشري تاريخي. كما أن بعض التيارات السياسية والفكرية تحاول في كثير من الأحيان (سواء بوعي أو دون وعي، بشكل مباشر أو غير مباشر)، أن تربط بين مفاهيم وقوالب ثقافية معينة، ومن ضمنها عادات وتقاليد محددة، وبين مسألة «الهوية». بحيث يصبح التخلي عن هذا المفهوم كما يُقدم، أو ذلك التقليد، تخلياً عن الهوية ذاتها. اختلاط مفاهيم ومقولات الثقافة العامة بمسائل مثل الدين والهوية، يحول المجتمع إلى كتلة عاجزة عن الحركة، حتى لو أرادت. وهي لن تريد طالما أن الإرادة ذاتها فعل ثقافي يستلزم موقفاً ذهنياً يقف هذا الخلط غير المبرر في وجهه. وهنا يبرز دور

المثقف الإيجابي في موقفه النقدي، وتفاعله مع المجتمع الذي يعيش فيه. إنه دور المحلل والناقد الذي يبين أوجه النقص والخلل، حتى لو لم تتقبله الأكثرية في وقت من الأوقات، وهي لن تتقبله طالما أنها واقعة تحت سلطة الأموات. ولكن في النهاية، فإن البذرة الجيدة ستجد مجالاً للنمو ولو بعد حين، والمثقف هو الذي يبذر البذرة الطيبة ولا ينتظر أن يأكل من ثمرها بالضرورة. فإذا كانوا قد غرسوا فأكلنا، فنحن نغرس فيأكلون... ولكن الفرق بيننا وبينهم هو أن غرسنا يجب أن يكون أطيب، وهذا هو جوهر القضية، وإلا نكون قد فقدنا مبرر الحياة ذاتها.

وسبحان من له الدوام...

في كل لحظة زمنية، وفي كل بقعة مكانية، وفي كل تعامل اجتماعي مهما صغر، اكتشف أن مفهوم التغير والتغيير غائب عن ثقافتنا، على الأقل الثقافة المعيشة وليس تلك التي يجب أن تكون، حتى لو كانت. الثبات المطلق، في أي شيء وفي كل شيء، هو المهيمن على الذهن والفعل في حياتنا على اختلاف تجلياتها وصورها. وكل ذلك يُذكر بطرفة جحا المعروفة والمكرورة، ولكنها تبقى أفضل تعبير عما هو متحدث عنه هنا. فقد سئل جحا ذات مرة عن عمره، فقال: «أربعون عاماً». وبعد مرور عشر سنوات، سئل مرة أخرى عن عمره، فقال: «أربعون عاماً». فقيل له: «قد سُئلت قبل عشر سنوات فأجبت بذات الإجابة!» فقال: «نعم... فالرجل لا يغير كلمته».

ما قاله جحا طرفة نتندر بها، ولكنك لو أمعنت النظر، لاكتشفت أن الذهن الذي أملى على جحا جوابه هو ذات الذهن الذي نتعامل به ومعه في أكثر مواقفنا وسلوكياتنا. فعندما تعرف شخصاً في أي مرحلة من مراحل العمر، تفترض أن ذات الشخص سيبقى ذات الشخص، حتى لو التقيته بعد عشرات السنين. وإن تبدى لك هذا الشخص عن «شخص» آخر بفعل متغيرات السنين، فإنك لا تلوم السنين وأثرها، بقدر ما تلوم ذات الشخص لأنه تغير. فنحن نشاهد الأشخاص والأشياء والعلاقات مشاهدتنا لصورة فوتوغرافية: لا تتغير ولا تتبدل مهما مر عليها من زمن. ولذلك نفاجأ بالتغير دائماً، ولا ندري كيف يكون التعامل معه، طالما أنه ليس جزءاً من مسلّمات الذهن لدينا، فنلوم من تغير ولا نلوم أنفسنا لأننا لا نعرف كيف نتعامل مع التغير ذاته.

ومسألة التغير، ومفهومه في الذهن والسلوك، لا تتوقف عند تعاملاتنا

البسيطة المعتادة، وإن كانت في غاية الأهمية، بل إنها تتجاوز ذلك إلى مستويات ثقافية عليا، فتشلها وينعكس ذلك سلباً على نظرتنا لأنفسنا والعالم من حولنا. خذ مثلاً قضية «الهوية» التي تثار عندما تفاجئنا تغيرات العالم من حولنا، ولذلك هي مثارة دائماً. فعندما يفاجئنا الغرب الحديث بقوته العسكرية والتقنية والثقافية، نرفع راية الهوية والثقافة الذاتية، وخطر هذه المتغيرات علينا. وعندما تخترق الساتلايت بيوتنا، وتستولي على أفئدة رجالنا ونسائنا وأطفالنا، نرفع راية الهوية الخالصة، والثقافة المتعالية. وعندما يتضح للقاصي والداني أن «العولمة» قد دخلت طورها النهائي في غفلة منا، ونحن الغارقين في مناقشة قضايا لا علاقة لها بمتغيرات العالم الذي يعيش، نرفع راية الخطر والخوف على مسائل الهوية والثقافة. وكل ذلك يجري والعالم من حولنا يجري، فلا هو بمهتمّ بقضايانا، ولا نحن بمريدين فهمه على وجه الحقيقة.

عقود وعقود من السنين ونحن نتناقش حول الهوية والثقافة الذاتية، وكيف يمكن الحفاظ عليها في وجه ثقافة عالمية لا ترحم في اكتساحها وانتشارها. انتقل العالم من الراديو إلى التلفزيون إلى الفاكس إلى الأنترنت، ونحن ما زلنا نتناقش: «هل نحن عرب فقط، أم عرب مسلمون، أم مسلمون عرب، أم مسلمون فقط، وهل نحن قطريون أم قوميون، أم قوميون قطريون، أم مزيج بينهما، وكيف يكون ذلك؟». خلال مائتي عام، تتحول الولايات المتحدة مثلاً من مستعمرات إنكليزية إلى قوة دولية عظمى، وتتوحد إيطاليا وتنهض ألمانيا، وتصبح اليابان مارداً من مردة قماقم سليمان، ونحن لا نزال نبحث عن جواب لكيفية دفع المخاطر عن هويتنا في مواجهة هذه التغيرات والمتغيرات. وفي النهاية نراوح مكاننا، فلا نعرف بالضبط ما هي محددات الهوية، ولا ندري بالتالي كيف نحميها، فنبقى مثل طفل لا يريد أن يفعل شيئاً مجبراً عليه، فيرفض لفظاً، ولكنه يساق إلى ما يراد به رغم الرفض.

أسّ الخطأ في كل ذلك هو غياب مفهوم التغير في ثقافتنا الممارسة. فالهوية والثقافة الذاتية، وهما محور كل نقاش وجدل يدوران بيننا في السابق واللاحق، أمور هلامية لا يمكن تحديدها بصورة فوتوغرافية ثابتة، ولكننا نفعل ذلك، وهنا يكمن الخطأ. فالهوية مثلاً ليست شيئاً ثابتاً يمكن تحديده

بالبوصة والمتر، بقدر ما هي متغير تاريخي واجتماعي لا يمكن أن يفهم إلا من خلال الممارسة وليس التجريد. نعم، قد أقول إنني عربي مسلم ونحو ذلك، ولكني لا أستطيع أن أحدد العروبة أو الإسلام أو غيرها بحدود صارمة بحيث ما يكون خارج هذه الحدود غير منتم إليها. فأن أكون عربياً اليوم، غير أن أكون عربياً قبل ألف سنة تقريباً. وأن أكون مسلماً في عالم اليوم، غير أن أكون مسلماً في عالم ما قبل خمسمائة سنة مثلاً، وهكذا. ولكن المشكلة تكمن في تلك الصورة الفوتوغرافية المتحدث عنها، التي لا تقبل التغير، رغم أن التغير حادث فيما هو خارج الصورة، وهنا تكمن الإشكالية التي هي ذاتها إشكالية «دون كيشوت» (أو دون كوخته)، ولكن على مستوى أشمل وأكبر.

وإشكالية «الصورة الفوتوغرافية» ليست قاصرة على تلك الجماعات التي تسمى عادة بالتقليدية، بقدر ما هي موقف ذهني يعم الجميع، حتى الجماعات والتيارات التي تزعم الحداثة والدعوة إليها. فإذا كان الإسلامويون مثلاً ينتقون فترة تاريخية معينة، ويثبتونها، بعد إجراء عمليات الاختزال والقص واللصق بما يخدم جماليات الصورة المرادة، فإن الآخرين يفعلون الشيء نفسه، وإن كانت الشعارات والبيارق مختلفة الكلمات والألوان. فكثير من الشيوعيين العرب لا يزالون أسرى صورة فوتوغرافية لشيوعية متسامية مفارقة للتاريخ والممارسة، والعديد من القوميين العرب لا يزالون أسرى صورة فوتوغرافية لقومية متسامية ومفارقة هي الأخرى، وعلى ذلك يمكن القياس. فالمشكلة ببساطة لا تكمن في الأفكار المطروحة، ولكنها تكمن في آليات الذهن الذي ينتجها ويتعامل معها، وهي آليات تنتمي لثقافة مُعاشة لا تعترف بالتغيير، وبالتالي لا تستطيع التعامل معه حتى لو أرادت. ومن هنا تأتي منطقية الدعوة، التي سبقت الكتابة عنها، من أولوية نقد الثقافة قبل نقد السياسة، وهو النقد، أي نقد السياسة، الذي أدمنّاه طويلاً دون نتيجة إيجابية واضحة. هذا لا يعني أنه ليس هناك محاولات في النقد الثقافي، ولكن الجو العربي العام يبتعد عن مثل هذا النقد لأنه يعري قبل أن يكسو.

ويبدو أن البعد عن النقد الثقافي الجذري بصفة عامة هو محاولة لهروب العقل من التعامل مع قضايا يجد نفسه غير قادر على التعامل معها، فيلجأ إلى التعامل مع قضايا لا وجود لها، أو حتى يختلقها اختلاقاً، كنوع من إرضاء

النفس ودفع العجز عن الذات، وفق آليات معروفة لدى علماء النفس والاجتماع. وإشكالية الهوية والثقافة الذاتية، وكل هذا الهوس بشأنها، والخوف الهوسي عليها، هو نوع من آليات الهروب هذه. بل يمكن القول إنه يمكن صياغة فرضية رياضية حول علاقة هاجس الهوية، بعدم قدرة جماعة من الجماعات على التعامل مع المتغيرات من حولها. فكلما كان عدم القدرة أكبر، كان هاجس الخوف على الهوية أكبر، والعكس صحيح. أي إن هناك علاقة عكسية بين هاجس الهوية، والقدرة على التعامل مع القضايا التي يفرضها الواقع المعيشي، سواء على مستوى الجماعة أو مستوى العالم.

فهناك مثلاً هاجس هوية مفرط آخذ في التشكل في فرنسا، ولكنه لا يصل إلى المستوى نفسه الذي نجده في المنطقة العربية مثلاً. ففي فرنسا، هناك خوف يتنامى بين الفرنسيين على الهوية الفرنسية «الخالصة»، والثقافة الفرنسية «الصرفة»، وهو انعكاس لعدم قدرة العقل الفرنسي المعاصر على التعامل مع المتغيرات المحيطة، في ظل إحساس مرهف بماض فرنسي مجيد. فتغير تركيبة المجتمع الفرنسي، والاكتساح الثقافي الأميركي، أمور ومتغيرات أربكت الثقافة الفرنسية النقية المفترضة، فكان الإفراز هاجس هوية متنامياً يجد تعبيراً له في تيارات اليمين السياسي، والعنصرية المتنامية. وهاجس الهوية هذا يكون أكبر حين يكون هناك ماضٍ مجيد معول عليه أكثر من اللازم، فيتحول هذا الماضي نفسه، بعد عملياتِ الاختزال والابتسار والتنسيق، إلى تلك الصورة الفوتوغرافية المتحدث عنها، والتي تشكل أساساً لهاجس هوية مفتعل حين لا يستطيع العقل التعامل مع قضايا حياتية ملموسة.

خلاصة الحديث هي أن هنالك الكثير من القضايا التي نفتعلها، وليست قضية الهوية إلا إحداها، والعلة وراء ذلك الافتعال هي الهروب والعجز. وفي حالتنا العربية، فإن هذا العجز راجع إلى عامل ثقافي بشكل رئيس ألا وهو عدم وجود مفهوم للتغيير مهيمن على الذهن. والخطوة الأولى لتغيير ذلك تكمن في نقد ثقافي جذري، هذا إذا كانت الفرصة لا تزال متاحة في عالم متسارع التغيرات مثل عالمنا المعاصر، هذا وسبحان من له الدوام وحده.

ملاحظات حول حديث المرجعية: مقدمة ضرورية

أمتعنا الدكتور محمد عابد الجابري في مقالات رمضانية سابقة بستّ حلقات تدور حول المرجعية وضرورة المراجعة التاريخية والمعرفية لمرجعياتنا، وذلك من أجل التواؤم مع العصر وحاجاته ومتغيراته، كما تواءم الأولون مع عصرهم وفق آليات معرفية معينة، ووفقاً لحركة الحياة التي لا تتوقف وإن توقفت آليات معرفتها والاندماج بها.

وكانت رسالة الجابري واضحة ألا وهي أن مناط الشريعة في أمور المعاملات، ومنها أمور السياسة، هو جلب المصلحة ودرأ المفسدة. ومن المعلوم أن المصلحة والمفسدة هما من الأمور النسبية المتغيرة في الزمان أو المكان أو فيهما معاً، وبالتالي فإن الفقه عموماً والسياسي منه خصوصاً يجب أن يكون متغيراً هو الآخر وإلا غرق في دائرة القياس البحتة، ودهاليز المعرفة السكولاتية (المدرسية) القروسطية المعزولة عن زخم الحياة، ومن ثم الفناء للفكر والحياة ذاتها التي تفقد البوصلة المناسبة لتحريكها في الاتجاه المناسب.

وقد كان هذا هو دأب الفقه الإسلامي بعد الرسول ﷺ، وتدرج التشريع زمن النبي الأمي ذاته. فخلال سنوات النبوة الثلاث والعشرين كان التدرج في التشريع (سواء كان متعلقاً بالعبادات أو المعاملات) هو عنوان تعامله ﷺ مع الأحداث والمتغيرات، حيث كان القرآن الكريم يتنزل منسجماً وفقاً لأسباب بينتها كتب أسباب التنزيل، كما كان سلوكه ﷺ، حديثاً وفعلاً وتقريراً، يفسر ما خفي من أمر ويشرع تفصيلاً للأحداث والأمور المستجدة. وحتى في العبادات، التي جوهرها الثبات، كان التدرج هو عنوان المرحلة أيام الرسول الخاتم ﷺ. فالصلاة لم تفرض إلا ليلة الإسراء والمعراج في السنة

الأولى قبل الهجرة، أي بعد اثني عشر عاماً من البعثة، وكانت عبارة عن ركعتين ثم أصبحت أربعاً بعد ذلك، وفقاً لحديث أم المؤمنين عائشة بنت أبي بكر (رضي الله عنهما) حيث تقول: «فرضت الصلاة ركعتين ثم هاجر رسول الله ﷺ، ففرضت أربعاً، وتركت صلاة السفر على الفريضة الأولى»، رواه البخاري ومسلم. والشيء نفسه حدث للصيام الذي كان في أول الأمر من العشاء إلى المغرب، والإفطار ما بين المغرب والعشاء، ما لم ينم الصائم بين الفترتين، ثم أصبح كما نعرفه اليوم. والزكاة في الفترة المكية كانت هي والصدقة سواء بسواء، أي أنها لم تكن إلزامية، ولكنها أصبحت في الفترة المدنية إجبارية و«حقاً» في أموال الأغنياء للسائل والمحروم. وكلنا يعرف التدرج في تحريم الخمر والعقوبات ونحوها. هذا من ناحية ذات العبادات، أما من ناحية الزمان، فالتدرج واضح من حيث إن الأمور لم تفرض دفعة واحدة: فالصلاة فُرضت في السنة الأولى قبل الهجرة، وفي السنة الثانية للهجرة فرض الصيام وصلاة العيدين ونحر الأضاحي والزكاة، وحُوّلت القبلة إلى بيت الله الحرام، وفي السنة الثالثة شرع قصر الصلاة في السفر وفي الخوف، وفي السنة الرابعة فرض الحج وحد الزنا والقذف، وفي السنة السادسة كان تحريم الخمر والميسر والأنصاب والأزلام، وفي السابعة حرمت الحمر الإنسية، وفي الثامنة شرع حد السرقة، وفي التاسعة شرع اللعان، وفي العاشرة حُرم الربا (أنظر أي كتاب من الكتب العديدة في تاريخ الفقه الإسلامي للتوسع في هذا الموضوع).

إذا كان التدرج المرتبط بالأسباب قد شمل العبادات على عهد الرسول ﷺ، فما بالك بالمعاملات التي هي متغيرة بطبيعتها. بل إن بعض العبادات قد خضعت لبعض الزيادات أيام عمر وعثمان (رضي الله عنهما)، وكان هناك خلاف بين الصحابة حول ذلك. أما المعاملات فقد كانت دائمة التحول وذلك في دائرة حدين: الأول هو النص ذاته، والثاني هو الواقع المتغير الذي يمنح النص معناه التفصيلي حسب الحالة، وذلك مع وجود خلاف معرفي بين الفقهاء أو المعنيين بالأمر. وفي جانب المعاملات بصفة خاصة، كان الواقع الاجتماعي هو مرجعية الرسول الأعظم ﷺ، مع وجود الوحي الذي كان يقر اجتهاد الرسول أو ينفيه، أو يأتي بأحكام من غير المفكر فيها، وهي غالباً أحكام متعلقة بالعبادات بصفة خاصة، أما بقية الأحكام فغالباً ما كانت تأتي

عن طريق الوحي الإلهي نتيجة سؤال المسلمين لرسولهم عن واقعة معينة ونحوها، فيصمت الرسول عليه السلام وينتظر مجيء الوحي بالإجابة. من أمثلة الأحكام الاجتهادية لرسول الله ﷺ التي أقرها الوحي حين لم ينزل ما يعارض ذلك، حديث ابن عباس (رضي الله عنهما) قال: «قال رسول الله ﷺ يوم فتح مكة: إن هذا البلد حرام، لا يعضد شوكه، ولا يختلى خلاه، ولا ينفر صيده، ولا تلتقط لقطته إلا لمعرف. فقال العباس: إلا الأذخر، فإنه لا بد لهم منه، فإنه للقبور والبيوت، فقال ﷺ: إلا الأذخر»، متفق عليه. وكما يقول الدكتور عمر سليمان الأشقر في تعليقه على الحديث: «ووجه الاستثناء بالحديث أن الرسول الله ﷺ سارع بالموافقة على ما استثناه العباس، ولولا ذلك لشمل نهيه الأذخر، فلما سارع إلى الموافقة من غير انتظار للوحي علم أن هذا الاستثناء صادر عن اجتهاد». موافقة رسول الله ﷺ هذه عبارة عن تشريع، إذ إن الوحي أقره عليها حين لم ينزل ما يناقض استثناء العباس الذي وافقه عليه النبي الأعظم.

وعلى الجانب الآخر، هناك أحكام أو اجتهادات لرسول الله ﷺ، لم يقرها الوحي ونزل ما ينفيها. من ذلك ما حدث بعد معركة بدر الكبرى والموقف من أسرى المعركة من المشركين. فعن عبد الرحمن بن حمدان العدل قال: «أخبرنا أحمد بن جعفر بن مالك قال حدثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل، قال حدثني أبي، قال حدثنا أبو نوح قراد، قال حدثنا عكرمة بن عمار، قال حدثنا سماك الحنفي أبو زميل، قال حدثني ابن عباس، قال حدثني عمر بن الخطاب، قال: لما كان يوم بدر والتقوا فهزم الله المشركين وقُتل منهم سبعون رجلاً وأسر سبعون رجلاً، استشار رسول الله ﷺ أبا بكر وعمر وعلياً، فقال أبو بكر: يا رسول الله هؤلاء بنو العم والعشيرة والأخوان، وإني أرى أن تأخذ منهم الفدية فيكون ما أخذنا منهم قوة لنا على الكفار، وعسى أن يهديهم الله فيكونوا لنا عضداً، فقال رسول الله ﷺ: ما ترى يا ابن الخطاب؟ قال قلت: والله ما أرى ما رأى أبو بكر ولكن أن تمكنني من فلان، قريب لعمر، فأضرب عنقه وتمكن علياً من عقيل فيضرب عنقه، وتمكن حمزة من فلان أخيه فيضرب عنقه حتى يعلم الله عز وجل أنه ليس في قلوبنا مودة للمشركين، هؤلاء صناديدهم وأئمتهم وقادتهم. فهوي رسول الله ﷺ ما قال أبو بكر ولم يهو ما قلت فأخذ منهم الفداء، فلما كان من الغد قال عمر:

غدوت إلى النبي ﷺ فإذا هو قاعد وأبو بكر الصديق وإذا هما يبكيان، فقلت: يا رسول الله أخبرني ماذا يبكيك أنت وصاحبك فإن وجدت بكاء بكيت وإن لم أجد بكاء تباكيت، فقال النبي ﷺ: أبكي للذي عرض علي أصحابك من الفداء، لقد عرض عليّ عذابكم أدنى من هذه الشجرة، لشجرة قريبة، وأنزل الله عز وجل: **﴿ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض﴾**، إلى قوله: **﴿لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم﴾** (سورة الأنفال، الآيتان ٦٧ ـ ٦٨)»، رواه مسلم في **الصحيح** عن هناد بن السري عن ابن المبارك عن عكرمة بن عمارة (أنظر: **أسباب النزول**، لأبي الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري، سورة الأنفال). ومن الأمثلة أيضاً في هذا المجال حين جاءت خولة بنت ثعلبة إلى رسول الله ﷺ، تعرض عليه مشكلتها حينما ظاهر منها زوجها، فقال لها رسول الله ﷺ: «ما أراك إلا قد حرمت عليه»، ثم أنزل الله تعالى خلاف ذلك من حكم للظهار في سورة المجادلة: **﴿قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير. الذين يظاهرون منكم من نسائهم ما هن أمهاتهم إن أمهاتهم إلا اللائي ولدنهم وإنهم ليقولون منكراً من القول وزوراً وإن الله لعفوّ غفور﴾** (المجادلة: الآيتان ١ ـ ٢).

وفي عهد الخلفاء الراشدين الأربعة، الذي يرى الجابري أن يكون هو المرجعية في شؤون العصر، اتضحت علاقة النص بالواقع في وضعها الإنساني بعد انقطاع الوحي المصحح ووفاة الرسول المشرع. فالنص، مهما كان شاملاً وعاماً، يبقى محدوداً، وقوته الرئيسة تكمن في قابليته للتفسير والفهم المختلف حسب القائم بالعملية وموقعه الاجتماعي والزمني ونوعية المشكلة المعالجة. أما الواقع فهو متغير بطبيعته وأحداثه غير محدودة. من هذا المنطلق، تعامل الخلفاء الراشدون مع النص والواقع وفق آلية معرفية تلقائية تأخذ الواقع في الحسبان ولا تتجاوز النص، وإن بدا أنها تفعل ذلك في كثير من الأحيان. مثال ذلك حين رفض عمر بن الخطاب إعطاء المؤلفة قلوبهم حقهم من الزكاة، أو حين أوقف حد السرقة عام الرمادة. الظاهر في مثل هذا الموقف هو أن عمر عطل نصاً من نصوص المرجعية الرئيسة، ألا وهو القرآن الكريم، إلا أن عمر في الحقيقة لم يفعل ذلك عندما تجاوز ظاهر النص للوصول إلى «حكمته» واكتناه «العلة» التي تقف وراء النص، والتي تدور في خاتمة

المطاف حول مبدأ جلب المصلحة ودرء المفسدة، وفقاً لمعطيات الواقع المتغيرة. فالذين يثبتون النص والواقع معاً رأوا فيما فعله عمر تجاوزاً للنص حين رفض إعطاء شيء من مال الزكاة للأشخاص الذين كان رسول الله ﷺ وأبو بكر يعطيانهم تأليفاً لقلوبهم. أما عمر فإنه رفض إعطاء الأشخاص أنفسهم، ولكنه لم يعطل سهم المؤلفة قلوبهم، فكيف كان ذلك؟ لقد رأى عمر أن المؤلفة قلوبهم أيام الرسول وأبي بكر لم يعودوا من المؤلفة قلوبهم، إذ لا خطر منهم على الإسلام الذي ثبت، سواء أسلموا أو كفروا، وبالتالي فإن النص لا ينطبق عليهم. والذين توقفوا عند الظاهر المباشر افترضوا أن مثل هؤلاء الأشخاص مؤلفة قلوبهم حتى الممات، أما عمر فافترض، أو بالأصح نظر إلى الواقع المتغير وافترض اجتهاداً أن المسألة ليست متعلقة بالأشخاص بقدر ما هي متعلقة بالظروف ومتغيراتها، ولذلك رفض إعطاءهم شيئاً لأن مقياسه، أو مرجعيته، لم تكن الأشخاص أو مجرد النص، ولكن الواقع المتجدد والمتغير والعلة التي تقف وراء النص. والشيء نفسه يمكن أن يقال عن «تعطيل» حد السرقة في عام الرمادة. فمن المعروف أن «الحد» في التشريع الإسلامي يقابل «أقصى العقوبة» في التشريعات القانونية المدنية، وأقصى العقوبة إنما تقع عندما تكون الجريمة مكتملة الأركان بشكل قاطع. فالقاتل مثلاً لا يُقتل إلا إذا كان مرتكباً جريمته مع سبق الإصرار والترصّد ونحو ذلك، أما دون ذلك فلا مكان للعقوبة القصوى. ونفس الشيء بالنسبة للحدود في الإسلام، فهي لا تقع إلا عندما تكون الجريمة أو الفعل مكتملة الأركان، لذلك كانت قاعدة «ادرأوا الحدود بالشبهات». ففي عام الرمادة مثلاً، كانت المجاعة عامة وبالتالي فإن جريمة السرقة إن وقعت فإن شبهة الحاجة تشوبها وبالتالي لا مكان لتنفيذ الحد، وهذا ما فعله عمر، آخذاً الواقع في الاعتبار دون الوقوف عند مجرد الحادثة وظاهر النص، دون النفاذ إلى العلة التي تقف وراءه. والشيء ذاته فعله أبو بكر الصديق في موقفه مع المرتدين الذين كانوا يقولون بالشهادتين ويمارسون كافة شعائر الدين، إلا أنهم رفضوا إعطاء الزكاة للمدينة، عاصمة الدولة الناشئة. من ناحية عقيدية بحتة، كان المرتدون من المسلمين، ولذلك تردد عمر بن الخطاب تجاه موقف أبي بكر في محاربتهم، ولكن أبا بكر لم يقف عند ظاهر النص بل تجاوزه إلى «مصلحة» الدولة ومن ثم مصلحة الجماعة على المدى البعيد. إذ إن رفض إعطاء الزكاة للعاصمة يعني تفتت السلطة المركزية والعودة إلى الوضع السابق، وهذا مما قد يؤدي إلى ضياع

الإسلام نفسه، ولذلك صمم على قتالهم، رغم كونهم عقيدياً من المسلمين. كان اجتهاد أبي بكر هنا مبعثه معرفة الواقع ومعرفة غاية النص وعلته التي تدور في محيط مصلحة الجماعة. والحقيقة أن الحديث يطول لو أردنا تفصيلاً كافة اجتهادات الصحابة في أمور المعاملات، وحتى العبادات بعض الأحيان، وكفى بكتب التاريخ المتوفرة مرجعاً لمن يريد المزيد. المراد قوله هنا أن كافة اجتهادات الصحابة عموماً، والخلفاء الراشدين خصوصاً، كانت تدور في مجملها حول مفهوم جلب المصلحة ودرء المفسدة وفق آلية معرفية تلقائية تستوعب متغيرات الواقع وتنفذ إلى ما وراء النص في الوقت عينه.

وفي العهود اللاحقة، بقي الفقه الإسلامي متجدداً ومتنوعاً وفق حاجات الواقع الاجتماعي، مع فقر شديد في الفقه السياسي الذي أصبح من المسكوت عنه نتيجة الهيمنة السياسية لنظام معين أو «دولة» معينة، وفق المفهوم اللغوي العربي للدولة. وفي عصر التدوين، كانت المحاولة لوضع آليات المعرفة الإسلامية، التي كانت تلقائية غير مكتوبة، بشكل منظم وواعٍ، تلك المحاولة التي اكتملت تقريباً مع الشافعي في مجال الشريعة ومع الأشعري في مجال العقيدة، وذلك بالنسبة لأهل السنة، ومع جعفر الصادق بالنسبة للشيعة. ورغم أن الشافعي كان واحداً ممن حاولوا وضع آليات واضحة للمعرفة الإسلامية، إلا أنه اكتسب موقعه المهيمن لاحقاً، حين هيمن الأيديولوجي على الأبستمولوجي بصورة رسمية مع القرار السياسي للمتوكل بقفل باب الاجتهاد، الذي ينتمي إلى الحقل المعرفي وليس السياسي المباشر أو البحت. منذ ذلك القرار بدأ الانحدار وبدأت مرحلة المدرسية الإسلامية في مجال المعرفة، وبدأ الواقع يتحول إلى مجرد فرضيات ومماحكات نظرية، أما الفقه السياسي فقد كان فقيراً منذ البداية ولا يزال.

ملاحظات حول حديث المرجعية
جوهر المرجعية: الأركان

توفي رسول الله ﷺ ولم يترك وصية سياسية مباشرة وواضحة تبين ما يجب أن يكون عليه نظام الحكم في الدولة الوليدة، وإن ترك ما يبين ضرورة السلطة ووجوبها. فعن عبدالله بن عمرو أن النبي ﷺ قال: «لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمّروا عليهم أحدهم»، رواه أحمد. وعن أبي سعيد أن رسول الله ﷺ قال: «إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمّروا أحدهم»، رواه أبو داود. فالنبي هنا يؤكد على ضرورة وجود مركز للقرار وممارسة السلطة، لأن تعدد المراكز يؤدي إلى الفوضى والخصام ومن ثم احتمال القتال والتشرذم، ولذلك قال (عليه السلام) في خطبة حجة الوداع: «لا تعودوا من بعدي كفاراً يضرب بعضكم أعناق بعض...»، فالنص هنا على وجوب السلطة الواحدة في الجماعة الواحدة، «فليؤمّروا أحدهم»، ولكنه لم ينص على كيفية ممارسة هذه السلطة والشكل الذي تتخذه، إذ إن ذلك خاضع لمبدأ: «أنتم أعلم بأمور دنياكم» في نطاق مبدأ أعم هو «الأصل في الأمور الإباحة». فالثلاثة الذين على سفر ملزمون بتأمير أحدهم، هذا واضح، ولكنهم غير ملزمين بكيفية الاختيار. أهو على أساس المعرفة، كأن يكون أحدهم أكثر معرفة بالطرق، أم على أساس السنّ، افتراضاً أن السن تعني الحكمة، أم على أساس القدرة على تسهيل أمور الجماعة أثناء السفر، أم غير ذلك من أمور وأسس. المهم في الموضوع هو أن هؤلاء الثلاثة أدرى من غيرهم بظروفهم، فقد يختار ثلاثة من المسافرين أميراً عليهم وفق أسس تختلف عن تلك التي قام عليها الاختيار من قبل مسافرين آخرين، لأن الظروف كانت مختلفة. إذن فالإمارة (السلطة) والاختيار واجبان، أما كيفية ذلك فمتروكة لأصحاب الشأن لأنهم أدرى بظروفهم.

من ذلك نخرج بنتيجة مؤداها أنه ليس هناك نظام حكم إسلامي محدد، بل هناك أنظمة حكم إسلامية، قد تختلف اختلافاً جذرياً في أشياء كثيرة، ولكن يجمعها حدان لا يجوز تجاوزهما: وجود وحدة السلطة وكيانها، ومن ثم القرار السياسي في الجماعة الواحدة، والاختيار، وما عدا ذلك فهو متحرك ضمن هذين الحدين مع اختلاف مدى الحركة وفق تغير الظروف والمعطيات في المكان والزمان. ولذلك نجد أن المفكرين في الشأن السياسي الإسلامي والفقهاء يجمعون تقريباً على مبدأ وحدة السلطة هذا، ويرفضون الفوضى ويفضلون عليها أي حكم كان، حتى لو كان جائراً، وكذلك على مبدأ الاختيار الذي تعبر عنه البيعة. وبالنسبة لأنظمة الحكم والدول في التاريخ الإسلامي، نجدها تحرص على مسألة البيعة، حتى لو كانت صورية، لأن الشرعية الحقيقية إنما تنبع منها حتى لو كان الحاكم قد أتى إلى الحكم عن طريق القوة البحتة.

وباستعراض تاريخ الخلافة الراشدة على وجه الخصوص، نجد الاختلاف في سِيَرهم وسياساتهم، واتجاهاتهم، ولكنهم يبقون ضمن الحدين السابقين: مركزية السلطة ووحدتها، واختيار الجماعة. فالطريقة التي أتى بها أبو بكر إلى الخلافة تختلف عن طريقة عمر وعثمان وعلي، (رضي الله عن الجميع). وسياسة كل خليفة من هؤلاء تختلف عن الآخر اختلافاً يكاد أن يكون جذرياً. فأبو بكر مثلاً قاتل المرتدين، رغم معارضة عمر في البداية، لأن هؤلاء يهددون كيان الدولة ووحدة السلطة ومركزيتها، كما أنه كان يساوي بين المسلمين في العطاء، وكانت غنائم الحروب توزع على المحاربين وفقاً للآية الكريمة: **﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل إن كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والله على كل شيء قدير﴾**، (سورة الأنفال، الآية ٤١)، وبناءً على ما فعله رسول الله ﷺ حين فتح خيبر، حيث خَمسها ومن ثم وزّعها على المقاتلين. وحين جاء عمر بن الخطاب ألغى المساواة في العطاء، وقال في ذلك ما معناه: «والله لا أساوين بين من قاتل في بدر ومن أسلم بعد الفتح». أما أهم سياسة عمرية كان لها آثارها المستقبلية فهي عدم توزيع أراضي الفتح على المقاتلين، رغم معارضة معظم الصحابة لذلك، متسلحين بالآية الكريمة السابقة، وما فعله الرسول ﷺ بعد فتح خيبر.

وكانت حجة عمر في ذلك أنه لو تم هذا الأمر، أي توزيع الأراضي بعلوجها على المقاتلين، لما بقي شيء للأجيال القادمة، ولتحول المال إلى دولة بين الأغنياء ويبقى الآخرون بلا مورد. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن فعل هذا الأمر سيترك الدولة بلا موارد في المستقبل تنفق منها على الثغور ووظائف الدولة المختلفة، وفي ذلك تهديد لكيان الدولة، بمثل ما أن الطبقية الحادة بين كثرة من الفقراء وقلة من الأغنياء هي تهديد آخر للدولة عن طريق تهديد السلم الاجتماعي، ومن ثم عدم الاستقرار السياسي، وهو ما حدث أيام عثمان بن عفان (رضي الله عنه)، وأدى إلى ثورة دموية راح ضحيتها الخليفة نفسه. وقد أيد عمر موقفه بنص قرآني آخر ألا وهو: ﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب﴾ (سورة الحشر، الآية ٧). وقال في ذلك: «أما والذي نفسي بيده، لولا أن أترك آخر الناس بياناً ليس لهم شيء ما فُتحت علي قرية إلا قسمتها كما قسم النبي ﷺ خيبر، ولكني أتركها خزانة لهم يقتسمونها». كما كانت سياسة عمر تقوم على التقشف الشديد، كما كان صاحبه السابق، بادئاً بنفسه وأهل بيته أولاً. أما عثمان بن عفان فقد كان يوزع من بيت المال على أقاربه، ويعيش عيشه لينة. وعندما قيل له ذلك، مذكرين إياه بعمر، قال ما معناه إن عمر كان يتقرب إلى الله بعدم إعطاء أقاربه، وإنه هو يتقرب إلى الله بإعطاء أهله. كلا الموقفين، موقف عمر وعثمان، يمكن بطبيعة الحال أن يؤيدا بنص قرآني، وبالتالي لا خروج عن النص، ولكن يبقى دور المفسر الذي من المفترض أن يأخذ كل حالة وفق ظروفها. وعندما جاء علي بن أبي طالب، عاد إلى سيرة عمر ولكن بعد تغير الظروف التي كانت سائدة أيام عمر، فقد تحزبت الأحزاب وكانت الطبقية الاجتماعية واضحة، ولذلك خسر علي السياسة وإن بقي فائزاً في المثال على الدوام.

المراد قوله بإيجاز هنا هو أن الاختلاف في السياسة كان ديدن العهد الراشد، ولكنه اختلاف ضمن حدي الحفاظ على كيان الدولة ووحدة السلطة، والاختيار، وما عدا ذلك فهو خاضع للأخذ والرد. السؤال الذي يثور حين استعراض ذلك العهد، أفضل عهد تاريخي للدولة في الإسلام من الناحية

المثالية، هو: ما هي «مرجعية» الصحابة في اتباع هذه السياسة أو تلك، اتخاذ هذا القرار أو ذاك؟ بطبيعة الحال، فإن الغني عن القول هو أن النص (القرآن والسنة) يشكل شرعية الفعل، بمعنى أن الفعل لا بد أن يكون مبرراً بنص إن وجد، ولكن النص يبقى عاماً وشاملاً قد يختلف تفسيره باختلاف المفسر واختلاف الظرف، وذلك كما فعل عمر مثلاً مع نص حد السرقة، وكما فعل أبو بكر قبله حين قاتل المرتدين مبرراً ذلك نصياً بكون أن الشهادة وحدها لا تكفي بل لها حقوق، ودفع الزكاة واحد من هذه الحقوق، وكما فعل عثمان حين أباح لنفسه إعطاء أقاربه بناءً على نصوص توصي بالقريب، وكما فعل علي بن أبي طالب حين قاتل الخارجين عليه استناداً إلى آية البغي: ﴿**وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله...**﴾، (الحجرات، الآية ٩). ويثور سؤال المرجعية بشكل أكبر حين لا يكون هناك نص يشير إلى ما يجب فعله، سواء بشكل صريح أو وفق تفسير معين أو تأويل محدد.

يمكن القول، بدراسة تاريخ الراشدين خاصة، إن المرجعية هي «مصلحة الجماعة»، وهي ذات العلة التي تقف وراء النصوص المتعلقة بالمعاملات والعقوبات. البحث عن مصلحة الجماعة في المعاملات مسألة واضحة، وفي العقوبات يمكن الاستدلال عليها بسهولة. فعندما يقول الحق: ﴿**ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب**﴾، فإنه يوضح العلة هنا، ألا وهي أن القصاص، والعقاب عموماً، يقضي على الجريمة أو يقللها، وبالتالي فإن قتل شخص واحد قد يحيي عشرات الأشخاص، والعكس صحيح فيما لو لم يكن هناك عقاب واستفحلت الجريمة، وعلى ذلك قِسْ بقية النصوص. ومصلحة الجماعة هذه لا تكون بدون توفر كيان جامع (دولة) يتمتع بوحدة القرار، وبدون رضا المحكوم بالحاكم (الشرعية)، الذي عبّرنا عنه بمفهوم الاختيار، وترجم تاريخياً بإجراء البيعة. في إطار هذين الركنين، اللذين لا معنى لأي شيء بدونهما، يدور البحث عن مصلحة الجماعة وفق ظروف الجماعة المتغيرة في الزمان والمكان. وفي ذلك يقول علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)، صراحة حين وصلته صيحة الخوارج المعروفة: «إن الحكم إلا لله»، يقول: «كلمة حق أريد بها باطل. إنه لا حكم إلا الله، ولكن هؤلاء يقولون لا إمرة. وإنه لا بد للناس من أمير برّ أو فاجر، يعمل في

إمرته المؤمن، ويستمتع بها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويجمع به الفيء، ويقاتل به العدو، وتأمن به السبل، ويؤخذ فيه للضعيف من القوي حتى يستريح برّ ويُستراح من فاجر»، (**نهج البلاغة**). ومصلحة الجماعة ليست أمراً ثابتاً، فالمصلحة متغيرة بتغير الظروف، ولأجل ذلك قال فقهاؤنا الأوائل إن «الفتوى متغيرة بتغيّر الزمان»، فشرعية الفتوى ليست في ذاتها، ولكن في تعبيرها عن مصلحة الجماعة المتغيرة. وقد كان الفقهاء الأوائل واعين لهذه المسألة، ولأجل ذلك قالوا المبدأ السابق حول «نسبية» الفتوى، ومن أجل ذلك أيضاً نجد أن الإمام الشافعي كان له فقهان، فقه مصر وفقه العراق، دون أن يكون في ذلك عيب أو نقيصة، فما يصلح للعراق قد لا يصلح لمصر، وظروف مصر ليست هي ذاتها ظروف العراق.

أما المشكلة التي نعاني منها حتى اليوم، فهي أن فقهاء العصور اللاحقة لعصور الازدهار قد أغفلوا المبدأ الذي يقف وراء كل تشريع وكل فقه ألا وهو «مصلحة الجماعة»، وانصرفوا إلى الانشغال بالنصوص على اعتبار أنها غاية بحد ذاتها، والانشغال بآليات المعرفة، من قياس وإجماع ونحوه، على أنها هدف بحد ذاته، متناسين أو غافلين عن المبدأ الذي يقف وراء النص ذاته. نعم، إن النصوص غاية بحد ذاتها في الأمور التعبدية، ولكنها تشريع لمصلحة في المعاملات والعقوبات.

ملاحظات حول حديث المرجعية
شكل المرجعية: البنيان

قد يتساءل أحدهم خلال هذا الحديث قائلاً: «ولكن، أين مبادىء الشورى والحرية والمساواة والعدل، وغيرها من المبادىء التي تجاهلتها حين الحديث عن النظام السياسي، أو الأنظمة السياسية في الإسلام، كما تحب أن يكون الوضع». والحقيقة أن مثل هذا التساؤل مبرر ومشروع، خاصة أن كل الكتب والدراسات التي تتحدث عن «نظام الحكم في الإسلام» تدور حول هذه المفاهيم، بالإضافة إلى مفاهيم أخرى تفرق هذا التيار «الإسلامي» عن ذاك، مثل فكرة «الحاكمية» عند المودودي وسيد قطب ومن سار على دربهما.

وقبل الإجابة على مثل هذا السؤال، هناك سؤال مضاد يجب أن يطرح لأن إجابته تشكل إجابة، أو تمهيداً لإجابة السؤال الرئيس. يا ترى، لو سألت ماركسياً لا علاقة له بالدين، أو ليبرالياً يرى في الدين أنه تيار ضمن تيارات، أو قومياً فاشياً، أو أي واحد من أتباع أي أيديولوجيا بصفة عامة، لو سألت هؤلاء أو واحداً منهم عن «المبادىء» العامة التي تجعله وتجعل ما يعتنق من اتجاه سياسي مختلفاً عن غيره، وبالتالي صاحب شرعية في طرح ما يطرح، فماذا يكون الجواب يا ترى؟ لن تذهب بعيداً حتى تكتشف أن الجميع سوف يطرحون المبادىء العامة ذاتها تقريباً، والتي لا تخرج عن الحرية والعدل والمساواة بصفة خاصة. إذن ما الفرق بين التيارات والأيديولوجيات إذا كانت المبادىء العامة مشتركة؛ أم إنه لا فرق؟

لا فرق من ناحية بنيوية، إذ إن الإنسانية جمعاء، ماضياً وحاضراً، تشترك في السعي نحو مُثل ومبادىء مشتركة، وكذا فإن الأيديولوجيات كلها تدور حول ذات المحاور والمبادىء العامة. أما الفرق فإنه يكمن في مضمون

المبادىء ومعناها المعطى من هنا وهناك، وليس في المبادىء ذاتها. فالعدالة والمساواة عند الماركسي تأخذان نفس المعنى تقريباً، وتتركزان في إعطاء مضمون اجتماعي اقتصادي لهما يدور حول الطبقة والطبيعة. والحرية هنا ذات معنى تجريدي يركز على حرية «الجماعة» وإن كان ذلك على حساب «الفرد»، وفق تفسير أيديولوجي معين. أما عند الليبرالي، فالعدالة قد تكون وقد لا تكون مساوية للمساواة. العدالة هي «تكافؤ الفرص» للجميع اجتماعياً، والمساواة ذات بعد قانوني وسياسي وليس بالضرورة اجتماعياً. فليس من العدالة مثلاً أن نساوي بين غير متساوين، بعد أن تبين من خلال «الفرصة المتكافئة» أنهم غير متساوين فعلاً. وليس من العدالة أيضاً أن لا نساوي بين المتساوين، إذا تبين من خلال الفرصة المتكافئة أنهم متساوون فعلاً، وهكذا. أما الحرية فهي حرية الفرد، لأنها الحرية الوحيدة الملموسة والمحسوسة، بحيث إن حرية الأفراد لا تتداخل أو تتقاطع مع بعضها بما يضرّ بهذا أو ذاك منهم، وكل ذلك مؤطر بحدود القانون الذي يكفل تجسّد مثل هذه المبادىء، بشرط أن يكون مطبقاً بالفعل وليس شكلاً وحسب. والقومي عموماً يرى أنه لا خلاف حول مثل هذه المبادئ، ولكنها غير قابلة للتطبيق إلا من خلال «الأمّة» وتجسّد هذه الأمة في التاريخ. كيف تكون الأمة؟ وما هي حدودها؟ وكيف تتجسد؟ كل ذلك خاضع لتأويلات أيديولوجية مختلفة، عادة ما تكون هي تأويلات «الزعيم» في هذه الحركة القومية أو تلك. والتحليل نفسه ينطبق على بقية الاتجاهات والتيارات، فأين الإسلام في خضم ذلك كله؟

أولاً، يجب أن يكون مفهوماً أن الإسلام «دين» وليس «أيديولوجيا» معينة، ولهذا التفريق أهميته حين الحديث عن السياسة ومبادىء السياسة. ليس الإسلام ديناً وأيديولوجيا، وليس ديناً وسياسة، كما يخلط البعض ظنّاً منهم أنهم يخدمون الإسلام، بل هو دين أولاً ثم تأتي بقية الأشياء تابعة وليست جزءاً من الجسد، أي جسد الدين. فعندما تجعل واو العطف بين «الدين» وأي شيء آخر، السياسة مثلاً، فإنك تكون قد ساويت بينهما، وذلك غلط مفهومي خطير. فنحن، في حياتنا اليومية، نقول مثلاً: «بعون الله ثم بعون فلان أو كذا»، ولا نقول: «بعون الله وعون فلان أو كذا»، لأن الواو هنا تفيد المساواة بين الطرفين، وهذا، فيما أعلم، لا يجوز. وأكبر دليل على ذلك

هو أن كلمة «الدين» ومشتقاتها، ديناً، دينكم، دينه، دينهم، ديني، دائماً تأتي وحدها دلالة الاستقلال، ولا تكون معطوفة على أي شيء آخر بما قد يفيد المساواة أو يوحي بالتعادل. فمثلاً، يقول الحق جل وعلا: **﴿إن الدين عند الله الإسلام...﴾** (آل عمران، الآية ١٩) **﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه...﴾** (آل عمران، الآية ٨٥)، **﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً...﴾**، (المائدة، الآية ٣)، **﴿قل يا أيها الناس إن كنتم في شك من ديني فلا أعبد الذين تعبدون من دون الله...﴾** (يونس، الآية ١٠٤). وفي الحديث الصحيح، عن ابن عمر (رضي الله عنهما)، قال: «قال رسول الله ﷺ: بُني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة والحج وصوم رمضان»، متفق عليه. ولم يقل ﷺ إن الإسلام قد «بُني» على غير ذلك. نعم قد ترد أحاديث وتوجيهات تقول إنه ليس من الإسلام كذا أو كذا، أو مثلاً: «من حُسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه»، أو إن أفضل الإسلام هو «من سلم المسلمون من لسانه ويده»، ولكن كل ذلك يشكل جزءاً من «البنيان» وليس ركناً من «الأركان». وهنا مصدر كثير من الخلط الذي يقع فيه الكثيرون، فيساوون بين الركن والبناء، سواء في التوجيهات الأخلاقية، أو في التأويلات السياسية، وهنا كل الخطر في الخلط.

قد يقول قائل إن ما سبق ذكره صحيح، ولكن الإسلام بالذات «دين ودنيا»، ولكن مثل هذا القول يوقعنا في إشكاليتين: نصية ومنطقية. فأما النصية، فهي أنه لا القرآن الكريم ولا السنة المطهرة ذكرا أن الإسلام «دين ودنيا». فالله سبحانه وتعالى يقول: **﴿ورضيت لكم الإسلام ديناً...﴾**، ولم يقل «ديناً ودنيا». ويقول: **﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً﴾**، ولم يقل «ديناً ودنيا» وفي الختام يقول الحق جلت قدرته: **﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾**، ولم يقل «دينكم ودنياكم». ويقول رسول الهدى ﷺ: «بُني الإسلام على خمس»، ويذكر الأركان الخمسة ولم يُضف إليها شيئاً، فهل يأتي أحدهم ويضيف ركناً سادساً أو سابعاً خلاف ما ذكر الرسول الأكرم ﷺ، بل هل يأتي أحدهم ويضيف ما لم يضفه خالق الكون جلت قدرته؟

أما الإشكالية المنطقية فهي أنه إذا كان الحق جل وعلا لم يذكر «الدين والدنيا معاً»، وجاء أحدهم وأضاف ما ليس موجوداً نصاً، فمعنى ذلك أن

الدين لم يكتمل بعد، والعياذ بالله، رغم أن صاحب الدين يقول: ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم...**﴾، ويقول: ﴿**ما فرطنا في الكتاب من شيء...**﴾، (الأنعام، الآية ٣٨). ويؤيد ما هو مطروح هنا أن الرسول ﷺ قال: «أنتم أعلم بشؤون دنياكم». فمعنى ذلك أن «الدين» قد تم واكتمل، أما «الدنيا» فهي غير كاملة أو تامة، ونحن، جماعة المسلمين، أدرى من كل أحد من المخلوقات بشؤون دنيانا، أما الدين فهو كامل وواضح المعالم وبسيط الأركان، ومن هنا كانت عظمة الإسلام كما فهمه الأوائل، وكان الانحدار حين عقّده الأواخر.

ولذلك، وعند الحديث عن أنظمة الحكم والمبادىء السياسية ونحوها، فنحن هنا نتحدث عن «شؤون الدنيا» وليس «شؤون الدين»، ما عدا تلك الأركان السياسية المتحدث عنها في المقالة السابقة. وحتى تلك الأركان هي نتاج للعقل والنقل معاً، وليست جزءاً من الدين بالمعنى المجرد. فطوائف من الخوارج مثلاً (الأزارقة) كانوا ينفون ضرورة الدولة وضرورة الإمام (الرئيس) إذا كانت الجماعة على درجة عالية من الأخلاق والانضباط، بحيث تسود مبادىء الشريعة دون الحاجة إلى سلطة سياسية لفرضها، ورغم ذلك فإن أحداً لا يكفّر الخوارج عقيدياً. قد يقال إن الدين لا يقوم إلا بقيام الدنيا، وهذا صحيح، ولكن ذلك لا يعني أن الدنيا جزء من الدين. نصل إلى مثل هذه النتيجة عقلاً وضرورة ومن منطلق مصلحة الجماعة، ولكن ذلك لا يشكل جزءاً من الدين وإن شكل جزءاً من كيان أهل الدين، وهم جماعة المسلمين هنا.

وإذا كان الإسلام ديناً في المقام الأول، وليس تياراً سياسياً لجماعة بعينها، أو أيديولوجيا قاصرة، فإنه كأي دين سماوي آخر يحض على مكارم الأخلاق وما فيه خير البشر عامة، ولكنه يترك ترجمة كل ذلك وتجسيده واقعاً للبشر أنفسهم، الذين هم أعلم بشؤون دنياهم، وظروفهم المتغيرة. فمبادىء مثل الحرية والعدالة والمساواة ونحوها هي مبادىء إسلامية بالضرورة، لأنها مبادىء إنسانية، وأديان الله إنما أتت لخير الإنسان. ولكن كيف تكون الحرية وكيف تكون العدالة والمساواة؟ ذلك متروك لجماعة المسلمين، التي قد تكون واحدة وقد تكون متعددة، لإعطاء المبادىء مضامينها المتغيرة حسب تغير الدنيا ذاتها. فالحرية أيام عمر بن الخطاب مثلاً كانت تعني عدم الرق، فمن ليس

رقيقاً له صاحب فهو إذاً حر. أما اليوم، فالحرية لها مضامين سياسية وفلسفية متعددة. ولم تعد مسألة الرق من الموجود أو حتى المفكر فيه. أي مضمون من هذه المضامين هو الذي يعبر عن موقف الإسلام؟ الجواب ببساطة هو ما تختاره الجماعة حسب صالحها وبالتالي ظروفها المتغيرة، فالمطلوب هو المبدأ عينه، أما المضمون فهو متغير. وهذا ما يفرق هذا الموقف عن مواقف تيارات «الإسلاموية» المتعددة التي تمنح مضموناً اجتهادياً محدداً لمبدأ من المبادىء ثم تقول إن هذا هو موقف «الإسلام» تحديداً، وبذلك تحول الإسلام إلى أيديولوجيا ضمن أيديولوجيات، وتياراً سياسياً ضمن تيارات، وهو أكبر من ذلك بكثير. بمعنى أن الإسلام يمكن أن يكون مصدراً للعديد من الأيديولوجيات والمذاهب، ولكن ليس لأي منها الحق في التحدث باسم الإسلام تحديداً وشمولاً، فالإسلام تعددي بطبعه، لأنه دين في المقام الأول.

ونفس الشيء يمكن أن يقال عن بقية المفاهيم، مثل العدل والمساواة ونحوهما، وبالنسبة للشورى بصفة خاصة، فإنه لا ينكر أنها توجيه ربّاني، وسلوك نبوي كريم، ولكن ينطبق عليها أيضاً ما ينطبق على بقية المفاهيم العامة، أي إن ترجمتها إلى واقع إنما هو مسألة مناطة بالجماعة حسب مصلحتها وظروفها الدنيوية المتغيرة، ولا يمكن إعطاؤها معنى بعينه، والقول إن هذا المعنى هو ما أراده الإسلام تحديداً. وتاريخ الخلافة الراشدة يبين هذه المسألة بوضوح أكبر. فشورى أبي بكر كما مارسها غير شورى عمر أو عثمان أو علي. كلهم مارس الشورى، ولكن مضمونها لم يكن واحداً، من حيث كونها إجراءً بعينه. كما أن الفقهاء الأوائل اختلفوا في المضامين التي أعطوها لها، وإن لم يختلفوا حول المبدأ ذاته. فالبعض رأى أنها متعلقة بعموم الجماعة، بينما قصرها الآخر على نخبة معينة، وقال آخرون بإلزاميتها، وذكر البعض أنها غير ملزمة، وهكذا. وفي الوقت الحاضر، فُسرت تفسيراً نخبوياً، كما فعل البعض أيام ازدهار الاشتراكية وبعض المبادىء القوموية وحتى الفاشية، كما فُسِّرت تفسيراً جماهيرياً، وهذا ما نراه عند البعض اليوم في ظل ازدهار الديموقراطية، وبقيت بعض التيارات الإسلامية تفسرها تفسيراً حزبياً لينينياً، وفق المبدأ الشيوعي الحزبي «المركزية الديموقراطية». أي هذه التفسيرات هو موقف الإسلام؟ لا نستطيع أن نقول هنا إلا أن الإسلام يحض على المبدأ، أي الشورى، أما أي صورة يأخذ فإن ذلك متروك لـ«خيار» الجماعة، أو

المجتمع إن أردت، حسب ظروفها ومتغيراتها. بغير ذلك، فإننا نختزل الإسلام إلى مجرد تيار سياسي أو أيديولوجيا ضيقة قد تنهار عندما يقع الخيار على شيء آخر، وذلك مثل انهيار الشيوعية والمضامين التي أعطتها لبعض المبادىء والمفاهيم. فمثلاً، تصوروا لو جعلنا الإسلام قاصراً على «الاشتراكية»، كما فعل البعض حين جعل من أبي ذر اشتراكياً، أو متماشياً مع مفهوم ستالين للعدالة، كما أبدى ذلك الشيخ حسن البنا (رحمه الله) حين أبدى إعجابه بستالين ونظامه، تصوروا كيف يكون وضع الإسلام اليوم بعد انهيار الشيوعية السوفياتية جملة وتفصيلاً؟ قد تختار الجماعة الاشتراكية، وقد تختار الديموقراطية، وقد تختار غير ذلك من اتجاهات، ولكن ذلك لا يعني أن هذا هو ما يريده الإسلام تحديداً، كما أنه لا يعني أن ذلك ضد الإسلام تحديداً. كلا الموقفين هو أدلجة للإسلام، وإظهاره في النهاية بمظهر الناقص. أما حقيقة موقف الإسلام في هذا الشأن، فهي تلك القاعدة التي تقول «أنتم أعلم بشؤون دنياكم»، حيث أركان الدين واضحة لا لبس فيها ولا تضليل.

ملاحظات حول حديث المرجعية
خلاصة المرجعية: مدنية السلطة في الإسلام

يصل بنا الحديث إلى خلاصة لا بد منها، ألا وهي أن السلطة في الإسلام، مبدأً وتاريخاً، لا بدّ وأن تكون مدنية التكوين، وإلا سقطنا، دون أن نشعر، في ثيوقراطية أوروبا في عصورها الوسطى. نعم السلطة واجبة، عقلاً ونقلاً، ولكن شكلها وكيفية ممارستها مسألة متروكة لجماعة المسلمين، حيث إنه لا عصمة بعد النبي ﷺ إلا للجماعة، وليس لأي فرد، مهما كانت منزلته. فها هو خليفة رسول الله ﷺ ، أبو بكر الصديق (رضي الله عنه)، يقول في أول خطبة له بعد اختياره خليفة بعد مناقشات ومداولات السقيفة: «يا أيها الناس، إنما أنا مثلكم، وإني لا أدري لعلكم ستكلفوني ما كان رسول الله ﷺ يطيق. إن الله اصطفى محمداً على العالمين، وعصمه عن الآفات. وإنما أنا متبع ولست بمبتدع، فإن استقمت فتابعوني، وإن زغت فقوموني...». هذا هو صاحب رسول الله، وأول المؤمنين به من الرجال، وثاني اثنين إذ هما في الغار، يعترف بأنه من الممكن أن يخطىء، ولا يدعي العصمة، صراحة أو ضمناً، كما يفعل رجال في هذا الزمان، ويطلب من الناس أن يراقبوه، فإن أحسن تابعوه، وإن أخطأ قوموه. ومن رواية ابن كثير أن الصديق قال في أول خطبة له بعد البيعة: «أما بعد، أيها الناس فإني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني...». يقول الصديق هنا إن هنالك من هو خير منه، وهو من هو، ولأجل ذلك يطلب من صاحب العصمة بعد صاحبها رسول الله ﷺ، أي الجماعة، أن تكون رقيباً عليه، فهو ليس بمعصوم ولا يدعي أنه أعرف بغيره بحكم الله، ولا أن هذه المعرفة المدعاة هي ما يؤهله لحكم الجماعة والقيام بأمورها. وبنفس المعنى يقول الفاروق، عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)،

في خطبة مشابهة: «يا معشر المسلمين، ماذا تقولون لو ملت برأسي إلى الدنيا؟ إني لأخاف أن أخطىء فلا يردني أحد منكم تعظيماً لي... إن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني». ويذهب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) المذهب نفسه حين يقول، موجهاً الخطاب لأصحابه: «فلا تكفوا عن مقالة بحق، أو مشورة بعدل، فإني لست في نفسي بفوق أن أخطىء ولا آمن ذلك من فعلي إلا أن يكفي الله من نفسي ما هو أملك به مني».

كل ذلك يؤكد أن السياسة في الإسلام هي من «أمور الدنيا»، التي يجتهد فيها صاحب الأمر (فرداً كان أو مؤسسة) في البحث عن أفضل السبل لتحقيق مصلحة الجماعة التي فوضته هذه الوظيفة وبقيت رقيبة عليه. فصاحب الأمر هنا لم يأتِ بتفويض إلهي، كما كان ملوك أوروبا يدعون في عصورهم الوسطى، ولا وفق شرعية معرفية معينة تجعلهم الأقدر، دون بقية خلق الله، على معرفة حكم الله، كما هو الحال في النظم الثيوقراطية، وتلك الحركات التي تدعي معرفة بحكم الله دون غيرها من البشر. نعم لقد مرت عهود وفترات كان فيها الخليفة يدعي أنه ظل الله في أرضه، وينادى بخليفة الله، ولكن لا سند في الدين أو التراث الأول يؤيد مثل هذه المزاعم التي كانت لأغراض شخصية وأيديولوجية بحتة. وأكبر دليل على ذلك هو أنه حتى القائلون بالتفويض الإلهي في السلطة، من خلفاء وسلاطين، تجدهم يحرصون على أخذ البيعة ولو بشكل صوري، والبيعة هي ذلك الإجراء الدال على العقد بين الحاكم والمحكوم، أو هو صورة تفويض الجماعة لولي الأمر أو السلطان، مهما كان اللقب الذي يحمله. فإذا كان ولي الأمر هذا مفوضاً إلهياً، فلماذا البيعة؟ إنه يعلم ضمناً أن الشرعية إنما تنبع أولاً وأخيراً من رضا الجماعة، وهي الشرعية الحقة مقابل الأنواع الأخرى من الشرعيات، سواء ما قام على أساس القوة المجردة أو على أساس مزاعم وادعاءات أيديولوجية مختلفة، مثل التفويض الإلهي ونحوه. ولأجل ذلك نجده حريصاً على مثل هذه البيعة لأنها هي التي تجعله حاكماً شرعياً.

مدنية السياسة، ومن ثم السلطة في الإسلام، نجدها بكل وضوح في ذلك الانفصال الملحوظ دائماً من تاريخ الدولة في الإسلام، ألا وهو انفصال وظيفة الأمير عن وظيفة الفقيه، منذ العهد الراشد وحتى العهود المتأخرة،

التي قد لا ترقى إلى مثالية العهد الراشدي، ولكنها جزء من تاريخ حضارة الإسلام، وبالتالي لا يمكن نزع صفة «الإسلامية» عنها، وإلا نكون بذلك قد محونا كل تراث نختزنه في شخصياتها وشخصيتنا العامة قبل أن نختزنه في عقولنا. فأبو بكر وعثمان وعلي، (رضوان الله عليهم أجمعين)، لم يأتوا إلى الخلافة ويتسنموا رئاسة الدولة لأنهم الأفقه في أمور الدين، ولكن لأنهم الأقدر على قيادة الدولة ورسم سياساتها في ظل الظروف الاجتماعية والتاريخية السائدة. نعم كانوا فقهاء في الدين، مثلهم في ذلك مثل بقية أصحاب رسول الله ﷺ الأقربين، ولكن الدين ذاته كان على بساطته التي أتى بها سيّد البشر محمد بن عبد الله في ذلك الزمان، ولم يكن الفقه قد تحول إلى ذلك التخصص الذي لا بد له من متخصص، أو حرفة معينة أو نحو ذلك. كانوا يفهمون الدين وفق أركانه المعروفة، ووفق حرامه المحدود ومباحه غير المحدود، وبذلك كان مناط الأهلية للوصول إلى قمة الدولة هو القدرة على القيادة والولاية وليس القدرة على التفسير أو الاشتغال المتفرع في الفقه وعلوم الدين التي ترعرعت وازدهرت لاحقاً. جاء رجل إلى عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) وسأله: «ما معنى قوله تعالى: وفاكهة وأباً، فأنا لا أعرفها»، فأدرك الفاروق أن هذا الرجل متفذلك، فضربه بالدرة وقال: «وما عليك ألا تعرفها؟» وكان في ذلك العهد من الصحابة من تفرغ للعلم الشرعي، مثل عبد الله بن عباس وابن مسعود وغيرهم، ولكنهم لم يضعوا أو يدعوا أن الفقه في علوم الشرع جزء من أهلية المسلم للوصول إلى رأس الدولة أو أية وظيفة أخرى. والحقيقة أن العلم والخلافة لم يجتمعا إلا في علي بن أبي طالب، وهو الذي كان من مستشاري من سبقه من الراشدين، إلا أن خلافة علي (رضي الله عنه) ليست بسبب علمه أو فقهه، ولكن بسبب أحوال اجتماعية وضرورات عملية وسوابق تاريخية وقدرة معينة جعلته يتولى الأمر. ومن المعروف في مأثوراتنا أن المسلم القوي حتى لو كان فاجراً، خير من المسلم الضعيف، حتى لو كان تقياً عالماً، وذلك فيما يتعلق بالوظائف العامة، إذ إن فجوره على نفسه، أما قوته فهي للجماعة كلها.

وفي العهود اللاحقة، وحين تحولت علوم الدين إلى تخصصات دقيقة، نتيجة القضايا الجديدة والتداخل مع الحضارات الأخرى، تحول الفقه وغيره من علوم الشرع إلى دراسات وتخصصات علمية، تهتم بالجوانب الاجتماعية

والحضارية في رسالة الإسلام وشرعه، دون الجانب السياسي. نعم كان الفقه السياسي فقيراً، وكان الفقهاء الأوائل لا يشتغلون بالسياسة، لا لقهر الدولة أو السلطة، فقد كان هؤلاء العلماء الأوائل لا يخشون غير الله في إبداء آرائهم، وما حدث لأبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد من محن خير دليل على ذلك، ولكن لأسباب لا علاقة لها بذات السياسة مباشرة. لقد كانت الدولة الإسلامية، أثناء تكون علوم الشريعة، تضمّ في طياتها الكثير من التيارات والحركات السياسية التي تؤدلج الإسلام، بما في ذلك السلطة المهيمنة ذاتها. وكان الصراع بين هذه التيارات وبين الدولة صراعاً أيديولوجياً يعكس صراعاً اجتماعياً وسياسياً، وبالتالي فإن الوقوف مع السلطة أو الدولة أو ضدّهما كان يعني اعتناق مذهب أيديولوجي معين، ومن ثم القول بأن هذا المذهب هو حقيقة ما يريد الإسلام في ذلك المجال. وكما نعرف جميعاً، فإن المذهب الأيديولوجي هو معادلة صفرية، «إما... أو»، فهو إما أن يكون معبراً عن كل الحق، وفق موقف أصحابه، أو هو كل الباطل، وفق موقف أعدائه.

أما الفقهاء وعلماء الشريعة فقد كانوا يحملون هماً آخر، هماً إبستمولوجياً أو معرفياً وليس أيديولوجياً. لقد كانوا يبحثون عن تلك الآليات المعرفية التي من الممكن أن توصلهم اجتهاداً إلى «حكم الله»، بمعنى أن الآليات التي يبحثون عنها مخالفة لآليات أصحاب الفرق السياسية والاجتماعية. فآلياتهم آليات معرفية تحاول الوصول إلى المعرفة الصرفة القادرة على تقديم حلول عملية للقضايا الاجتماعية الجديدة. أما آليات أصحاب الفرق فهي، كأي آليات أيديولوجية، آليات تبريرية تبحث عن تبرير وشرعية هذا الموقف، أو نفي الشرعية عن ذاك الموقف، وهكذا. بإيجاز العبارة، فإن الفرق بين أصحاب المذاهب وأصحاب الفرق هو فرق بين الإبستمولوجي والأيديولوجي. لذلك نجد أن أصحاب المذاهب (الإبستمولوجيون) يقولون دائماً مثل ما كان يقول أبو حنيفة: «هذا ما علمناه، وإن جاءنا خير منه قبلناه»، أو كما يقول الشافعي «رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب»، أو كما كان يقول مالك: «كل يؤخذ منه ويترك إلا صاحب هذا القبر». أما أصحاب الفرق (الأيديولوجيون) فلا تجد لمفهوم الرأي مكاناً في خطابهم، بل هو الجزم والتأكيد على هذه القضية أو تلك. من أجل ذلك ابتعد العلماء عن السياسة، لا لخوف أو عدم قدرة على الخوض فيها،

ولكن لأن الهم الذي كانوا يحملونه هو همّ اجتماعي معرفي وليس هماً سياسياً أيديولوجياً. بالإضافة إلى أن العلماء والفقهاء كانوا مدركين أن رجل الفقه هو رجل علم، بمعنى انشغاله بتفاصيل الأمور (تكنوقراطي بالوصف المعاصر)، بينما رجل السياسة ورجل الدولة يهتم بعموم الأمور والسياسات العامة، وبالتالي فإن رجل الفقه قد يكون قادراً على إبداء الرأي في هذه السياسة أو تلك، ولكنه ليس قادراً بالضرورة على صنع السياسة وصياغتها. بالإضافة إلى ذلك الهاجس الذي يحمله رجل الفقه دائماً، ألا وهو الخشية من انفراط عقد السلطة، وحينئذ لا قيام لدين أو دنيا، فقه أو علم، مذاهب وفرق. إنه الإدراك بأن ما أوجبه الإسلام هو ضرورة وجود السلطة السياسية، أما خلاف ذلك فهو من أمور الدنيا التي يحكمها مبدأ الإباحة، ولذلك لم يستطيعوا، وهم الباحثون عن آليات المعرفة، أن يجزموا بحرمة هذا أو ذاك من أمور السياسة، ولم يستطيعوا، وهم أصحاب الرأي، أن يدخلوا معمعة «التكفير السياسي» الذي خاضت فيه الفرق. فالتكفير لا يكون إلا على أسس دينية واضحة، أما السياسة، فهي من أمور الدنيا، وبالتالي لا يمكن إدخال «التكفير» فيها مهما حدث. إذ إن ذلك يشكل، لو حدث، نقضاً للآليات المعرفية التي يعملون من خلالها.

ملاحظات حول حديث المرجعية
خلاصة الخلاصة: جدل النص والواقع

أيّهما وجد أولاً، البيضة أم الدجاجة؟ سؤال أزلي سرمدي لا جواب قاطعاً له، فالناس في ذلك حزبان، حزب البيضة وحزب الدجاجة. والحقيقة أن وجود جواب قاطع حاسم في المجال ليس مهماً على الإطلاق، إلا لمحبّي الجدل الصرف، طالما أن البيضة والدجاجة موجودتان، وطالما أننا نستفيد من وجودهما والعلاقة بينهما فيما ينفع ويفيد. وسواء عرفنا أيّهما وجد قبلاً، فإن ذلك لن يغير من علاقتنا معهما في شيء، فسوف نستمر في أكل البيض والدجاج، وفي استيلاد البيضة من الدجاجة، والدجاجة من البيضة، وسوف تستمر العلاقة «الوجودية» بين البيضة والدجاجة طالما بقي وجود، وطالما كانت هنالك حياة، وطالما كانت هناك بيضة ودجاجة.

أحجية البيضة والدجاجة التي نتندّر بها أحياناً، هي ذاتها ذاك السؤال الذي قسم الفلاسفة إلى ماديين ومثاليين، ومزيج من الاثنين، ولا أدريين خارج الاثنين. أيهما كان قبلاً، وبالتالي أيهما كان جرثومة الوجود الأولى وصاحب الفعل في حركة هذا الوجود، الفكرة أم المادة؟ بناءً على إجابة هذا السؤال، انقسم الفلاسفة إلى حزبين كبيرين، وانقسم الحزبان إلى أحزاب فرعية، وهكذا. وبناءً على أفكار الفلاسفة نهض الأيديولوجيون، ومن بين أيديهم خرجت أحزاب وتيارات سياسية. وقبل ذلك انقسم الفلاسفة المدرسيون في العصور الوسطى إلى إسميين وواقعيين وبينهما جاء التصوريون. خلاصة القول، أن أحجية البيضة والدجاجة هي ذاتها أحجية كثير من الأشياء التي نتعامل معها في هذه الحياة ربما بتجريد أكبر، ولكن بنية السؤال هي ذاتها، وأهمية الجواب أو عدمه هي ذاتها.

والحضارة العربية الإسلامية هي في مجملها حضارة «نص»، بمثل ما كانت حضارات مصر ووادي الرافدين حضارات «أسطورة»، وحضارة العصر هي حضارة «فعل»، وذلك وفقاً للمحور الأساس الذي تقوم عليه هذه الحضارة أو تلك. وعلى ذلك، فإنه من الطبيعي أن يكون «النص» هو الشغل الشاغل لهذه الحضارة، وحوله ومنه وفيه تدور كافة النشاطات وتنبثق كافة الفعاليات التي أنتجتها وتنتجها هذه الحضارة، بمثل ما هو «الفعل» مناط كل حركة في الحضارة الغربية المعاصرة. من يحكم حركة الحياة من حولنا، النص أم واقع وآليات هذه الحياة؟ قبل الإجابة على هذا السؤال والاسترسال في الحديث، هناك مسلّمة أعتقد أنها ضرورية لبناء النقاش كله، ألا وهي أنه لا النص بذاته قادر على جعلنا نستغني عن واقع الحياة، ولا واقع الحياة بذاته منفرداً قادر على جعلنا نستغني عن توجيه محور الأساس في الحضارة التي ننتمي إليها، وهو النص في حالتنا العربية الإسلامية. فمهما بلغ الزهد مثلاً بأحدهم، فلا بد له من أن يأكل ويشرب ويلبس ويسكن. وتحقيق هذه الاحتياجات لا بد أن يكون من خلال «ممارسة الحياة» شاء أم أبى، وليس الوقوف خارجها. ومهما بلغ من انغماس المقبل على الحياة بكليتها من السير مع عجلة الحياة المعيشة، فلا بد له من «معنى» لما يفعل، وإلا كان ما يقوم به مجرد عبث ودائرة تدور دون غاية أو هدف.

من هذه المسلّمة نستطيع أن نخرج بإجابة أولية وضرورية للسؤال المطروح آنفاً حول علاقة النص بالواقع، أو حول علاقة محور الحضارة المنتمي إليها بالواقع الذي لا بد أن تعمل هذه الحضارة في إطاره وضمن حدوده ومعالمه ودوافع الحياة فيه. فالواقع بذاته لا معنى له دون النص المحدد، والنص بذاته لا غاية له دون الواقع المهيمن، والاثنان يكمل أحدهما الآخر. فالثبات طبيعة النص، ولكنه يكتسب المرونة والحيوية عن طريق الواقع الذي هو متحرك بطبيعته، ولكنه يكتسب المعنى الثابت من النص؟ أيهما كان أولاً، هل جاء النص ثم حدد الواقع، أم إن الواقع أفرز النص وهذا في الحقيقة سؤال لا معنى له حيث إنه لا يقدم ولا يؤخر في العلاقة الجدلية بينهما. ونحن حين نتحدث عن النص، فإن المعنى منصرف إلى تلك النصوص التي أنتجها البشر، أما النص الديني أو الإلهي المباشر فهو حالة استثنائية لا تدخل في هذا التحليل بشكل كامل. وعندما يقال ذلك، أي إن النص الإلهي

المباشر لا يدخل في التحليل بشكل كامل، فإن المقصود ما هو معروف لكل أحد، فالله سبحانه وتعالى لا يرسل الرسل (عليهم السلام)، ولا يوحي بكلماته المباشرة إليهم إلا عندما تكون البشرية في حاجة إلى هذه الكلمات والتوجيهات في حالة الحيرة والبحث عن معنى.

وبدراسة الظروف التي سبقت ظهور سيدنا محمد ﷺ، أو طوالع البعثة المحمدية، كما يسميها الأستاذ عباس محمود العقاد (رحمه الله)، تتبين لنا هذه الحقيقة. فالكل في تلك الفترة، من عرب وثنيين وأهل كتاب، كانوا يعلمون أن نبياً على وشك أن يبعث، لدرجة أن يهود المدينة كانوا يهددون به الأوس والخزرج، ولدرجة أن سلمان الفارسي (رضي الله عنه) خرج من دياره حتى استقرّ به المقام في يثرب عبداً رقيقاً في انتظار النبي الموعود. المراد قوله بإيجاز هنا هو أنه حتى في النص الإلهي المباشر القادم بواسطة نبي مرسل، فإن الواقع وحركة الحياة ليست بعيدة عن ذلك، إذ إن حركة الحياة هي التي أوجبت في النهاية إرسال الرسل وتلقّي كلمات الله سبحانه وتعالى المباشرة. يأتي هذا النص، ويأتي ذلك التدخل الإلهي المباشر لإسباغ المعنى على حركة فقدت المعنى، وواقع فقد البوصلة بحيث تعود العلاقة السليمة بين النص والواقع.

وعند النظر إلى الحضارات عامة، نجد أنها تكون في أوج زخمها وفعاليتها حين تكون العلاقة الجدلية بين محورها الذي تدور حوله وبه، وبين حركة الحياة ذاتها قائمة، وتبدأ هذه الحضارة في الانحدار حين يطغى جانب من المعادلة على الجانب الآخر، وبذلك تضيع العلاقة أو تتشوه. وفي حضارتنا العربية الإسلامية، كان الازدهار والارتقاء حين كان النص مفتوحاً على حركة الحياة، يستوعبها ويوجهها في آن واحد، هذه الحضارة أعطتنا كل ما نفخر به اليوم من نتاج حضاري، من فلسفة وفقه وعلم كلام وشريعة وعقيدة. وبدأ الانحدار حين أغلق النص، واكتفى بآلياته الذاتية تاركاً حركة الحياة تجري على أعنتها، فكانت النتيجة ذلك الفج العميق بين منتجات النص المدرسية (السكولائية) التي لا علاقة لها إلا بذاتها، وبين إفرازات الحياة التي لا تجد لها ضابطاً ولا محدداً، فتبحث عن كل ذلك هنا أو هناك، في نص شعبي أو نص خارجي أو غير ذلك، حيث إن النص المؤسس قد وضع في حالة من إنتاج الذات، وهو ضخم لا ريب، ولكن لا علاقة له بما يجري

فعلاً بين البشر وعلى مسرح الحياة. والمشكلة الأعوص في كل ذلك هي في انعكاس مثل هذه الحالة على ذات الإنسان المنتمي للنص وحضارته. فقد فقد هذا الإنسان توازنه وانسجامه مع نفسه، وأصبحت الذات الواحدة عدة ذوات لا رابط بينها. فهي، أي هذه الذات، تتعامل في هذا الاتجاه بآليات وذهنية تختلف عن الآليات والذهنية المتبعة في ذلك الاتجاه، وهذه حالة نعيشها حتى اليوم. مثل هذه الازدواجية في الذات، وآثارها المعطلة للحركة الفاعلة، لا نجدها في الحضارة عندما تكون في حالة الازدهار، وعندما تكون معادلة النص والواقع سليمة، كما لا نجدها عند إنسان الحضارة الغربية المعاصرة، الذي قد يعاني من مشاكل وإشكاليات ذاتية عديدة، ولكن الازدواجية ليست أحدها، فهو منسجم مع ذاته في هذا المجال. وكي تكون الصورة واضحة، فإن الازدواجية المتحدث عنها ليست نوعاً من النفاق أو المجاملة الاجتماعية التي قد تفرض علينا ارتداء مختلف الوجوه والأقنعة في مختلف المناسبات، ولكنها معاناة ذاتية حقيقية، وانفصام ذاتي ملموس، ناتج عن افتقاد المعيار المناسب للحالة المناسبة.

إن انقطاع العلاقة بين طرفي المعادلة خلق لدينا عالمين شبه منفصلين، إن لم يكونا منفصلين على الإطلاق، هما عالم النص وتوليد النص من النص وفق آليات معرفية معينة، وعالم الواقع المتحرك الذي لا يعرف الثبات خاصة في مثل عالم اليوم. بكلمات أخرى، أصبح لدينا عالم «المفروض» في مقابل عالم «الموجود»، والعلاقة بين العالمين مفقودة. ويجد الإنسان نفسه ممزقاً بين هذين العالمين: فهو لا يستطيع الانفكاك من عالم «الموجود»، لأن فيه معاشه وانتماءه إلى بشر لا يستطيع عدم التعامل معهم، كما أنه لا يستطيع الانفكاك من عالم «المفروض»، لأن المفترض أن يكون فيه انتماؤه وهويته ونحو ذلك، فكيف يكون الوضع؟ لا بد من ازدواج الذات إلى ذاتين لكل منهما قوانينها وآلياتها الخاصة، ولا علاقة بين الاثنين. فتجد أحدهم مثلاً يعمل في بنك وهو موقن في أعماق ذاته بحرمة العمل في مثل هذا البنك، ولكنه لا يستطيع إلا أن يعمل فيه، فهو لا يستطيع أن يحيا دون طعام وشراب، دون مسكن وملبس، وزوجة وأطفال، وعلى ذلك قس.

لقد كان الواقع وحركته، والحياة وزخمها، مرجعاً لسلفنا ومنتجي تراثنا حين كانت الحضارة العربية الإسلامية في حالة صعود وازدهار، وضاع كل

ذلك حين كان الانفصال عن هذا الواقع. هذه المنهجية، أي الالتزام بسيرورة الواقع، هي الوشيجة الحقيقية التي تربطنا بتراثنا وأسلافنا، وليس ما أنتجوه، لأن ذلك النتاج مرتبط بواقع مختلف وظروف لا نعيشها اليوم، كما أن ظروفنا لن يعيشها من سيأتي بعدنا. مشكلتنا اليوم، ببساطة، هي أننا نلزم أنفسنا بما أنتجوه ونترك منهجية كيف أنتجوه، ونعتقد بذلك أننا قد حافظنا على التراث، مع أننا بذلك نفقد التراث حقيقة، ناهيك عن واقعنا الذي نعيشه. قد يقول قائل هنا إن في حديثك رائحة الدعوة إلى ترك النص جملة وتفصيلاً، وهذا في الحقيقة قول غير سليم. فحتى لو أردنا ترك النص افتراضاً، فإننا لا نستطيع، فهو منا ونحن منه، طالما كنا منتمين إلى الحضارة التي أنتجته. المشكلة أننا نجعل كل النصوص في حالة من القداسة ما أنزل الله بها من سلطان، فليس هناك ما هو مقدس إلا كلمات الله المباشرة في كتابه الحكيم، وما بلّغه عنه رسوله الكريم، أما عدا ذلك فإنتاج بشري نستفيد منه ونستشيره، ولكنه غير ملزم. والنصوص المقدسة السامية، من قرآن كريم وسنّة مطهرة، ذات عمومية واتساع تجعلها قادرة على استيعاب الحياة ومتغيراتها في كل الأزمنة والأمكنة، عندما تكون موجهة إلى الغاية أو المقاصد التي أرادها صاحب النصوص، ألا وهي، بشكل عام، خلافة الإنسان لربه على هذه الأرض. وفي ذلك، أي الاستخلاف، معيار لبني الإنسان في التفريق بين ما هو صالح وما هو طالح في فهم مقاصد المشرع لخلقه. فكل ما يؤدي إلى عمارة الأرض وإثراء الحياة عليها هو لا ريب جزء من إرادة الرب جلّت قدرته، لأن ذلك مرتبط بالغاية النهائية، ألا وهي الاستخلاف، وعكس ذلك صحيح.

المشكلة إذن ليست في النصوص المقدسة، التي ما كانت إلا لإعطاء المعنى وتوجيه الإنسان، ولكنها في فهم هذه النصوص بما يتوافق مع الغاية على هذه الأرض، ألا وهي الاستخلاف الذي مجاله ذات الواقع وذات الحياة. المشكلة أخيراً، هي حين يُجعل أيُّ فهم بشريّ اجتهاديّ لهذه النصوص الخالدة والثابتة هو المقدس وتنسى قدسية النص ذاته بوعي أو دون وعي. لقد كان الأوائل واعين بهذه المسألة، ولذلك قال ابن تيمية مثلاً إنه حيث يكون عدل يكون شرع الله، فقد جعل الغاية حكماً على النص (الشرع)، ولم يجعل النص بلفظه وحرفه المجرد حكماً على الغاية.

من تحريم الفلسفة، إلى فلسفة التحريم

يبدو أن ذهنية التحريم السياسي ليست قاصرة على جماعات الإسلام الحزبي (السياسي)، أو الإسلاموية اختصاراً، التي تجعل من قاعدة الحلال والحرام معياراً للفصل في كل شيء وأي شيء، بدءاً من أدق تفاصيل المعاشرة الزوجية، والتعامل، وحتى أدق تفاصيل المفاوضات السياسية، كما سبق التطرق إلى ذلك في مقالات سابقة. فمن الملاحظ أن ذهنية التحريم هذه قد أصبحت نمطاً ذهنياً مشتركاً بين كافة التيارات الفكرية والسياسية العربية، دينية كانت أو غير ذلك، أي إننا نتحدث هنا عن بنية عقل عربي، تشترك في ذات آليات التفكير، وإن اختلفت المقولات والأشكال التي تُقدم بها.

فعندما يتحدث الخطاب الإسلاموي مثلاً عن الغرب الصليبي، والماركسي عن الأمبريالية والرأسمالية العالمية، والقوموي عن الاستعمار وقوى التآمر على اختلافها وكثرتها، فإنهم في الحقيقة يتحدثون عن شيء واحد، وإن اختلف الشكل الخارجي للمصطلحات المستخدمة. فالعلاقة بين «نا»، وبين «هم»، التي غالباً ما تتخذ أحد الأشكال السابقة، هي في النهاية علاقة صراع لا ينتهي، تصوراً، إلا بانتصار أحد الطرفين، ونفي الآخر على وجه الإطلاق. جوهر العلاقة إذن واحد، وإن اختلف ظاهرها.

من هذا المنطلق، فإن العلاقة مع «الآخر»، الذي قد يكون أي شيء وكل شيء دون تحديد، بدءاً من الغرب على شموله، وصولاً ربما إلى جماعة محلية مفترضة، سياسية أو دينية أو فكرية أو غير ذلك، إنما تتحدد بأحكام المسموح والممنوع: ما «يجوز» وما «لا يجوز»، من هو «مع»، ومن هو «ضد»، «الوطني» و«الخائن»، وهكذا. بمعنى، أنه إذا كانت جماعات الإسلام الحزبي تستخدم، على وجه القطع، ثنائية الكفر والإيمان، الحلال والحرام، في تحديد علاقتها بالآخر، الذي قد يكون جماعة إسلاموية أخرى، وفي الحكم

على الأحداث والأشياء، فإن التيارات غير الدينية، بل والتي يضع بعضها نفسه أحياناً على طرف نقيض مع الخطاب الديني جملة وتفصيلاً، إنما تفعل نفس الشيء حين تلجأ إلى القطعية في الإدراك، والحكم على أحداث وأشياء هي بطبعها من المتغيرات غير القابلة للحكم القطعي. فالكل هنا ينطلق من ذهنية لا ترى إلا أسود مفترضاً، أو أبيض متصوراً. أما تفصيلات الرمادي وحركته، وبقية الألوان، فهي مسألة غائبة عن الوعي المباشر، أو قل، هي غير متصورة إطلاقاً.

نقول هذا الكلام بمناسبة كل هذا القيل والقال حول حدث أعطي أكثر مما يستحق، وجُعل قضية ساخنة من قضايا العرب الكثيرة، التي هي ساخنة دائماً، ولكنها سرعان ما تبرد. ونقصد بذلك، الحديث حول «كوبنهاغن»، وما جرى في عاصمة الدانمارك. إذ يبدو أن العرب قد أدمنوا مخدر «القضية» والقضايا، بحيث إنه لو لم يكن هناك قضية، فلا بد من خلق واحدة يتفق حولها بالاختلاف، وإن كانت في جوهرها لا تشكل قضية. مجموعة من الأفراد، عرباً وإسرائيليين، بغضّ النظر عن صفاتهم ومهنهم المعلنة والمسرة، اجتمعوا وفق قناعة معلنة معينة تخصهم، وتصور معين للسلام، وأذاعوا بياناً يحددون فيه وجهة نظرهم وتصورهم. هذه هي المسألة ببساطة. قد يتهم أحدهم، حين تطرح المسألة بهذا الفهم البسيط، بالسذاجة السياسية، وعدم التعمق في «حقائق» الأمور، حين لا يدرك «المؤامرة» الخفية التي تقف وراء إعلان كوبنهاغن، ونوعية الأشخاص المشاركين ومدى ارتباطهم بالأجهزة الأمنية الإسرائيلية، مثل كيمحي وغيره، ونحو ذلك من حقائق لا يدركها إلا الضالعون في علم مضنون به على غير أهله، والعرب عادة مسحورون بأي شيء مضنون به على غير أهله. فإذا كانت هذه البساطة في الإدراك هي السذاجة، فيا لها من مطلب عزيز. فما ينقصنا في عالم العرب هو هذا النوع من البساطة التي ترى العالم كما هو، وليس كما نراه عادة من خلف نظارات المؤامرة، وما يبيت بليل لكل أمر، وأي أمر.

ليست المسألة هنا أن نؤيد أو نعارض اجتماع وإعلان كوبنهاغن، ولكن العلة تكمن في ذهنية التعامل مع حدث حُوِّل إلى قضية، أي إنها في ذات آليات العقل السياسي العربي. وليست القضية في أن نجتمع بهذا وذلك، على اختلاف الأسماء والمهن والجنسيات والنوايا التي قد تكون مبيتة وقد لا

تكون، ولكنها في طريقة النظر إلى ذات الاجتماع وتصوره ذهنياً، وفق تحديدات وقوالب نظر جاهزة. فالكل تقريباً تعامل مع الحادثة من باب «الحكم» عليها، وليس «نقدها»، وفرق بين الحكم والنقد.

فالحكم يتضمن ثنائية تقرير الذنب أو البراءة، استناداً إلى معيار معين للحكم. وهذا المعيار خاضع للهوى الأيديولوجي لمصدر الحكم، حين نكون ضمن حدود مجال الشأن العام. فقد يكون الذنب هو الكفر أو الخيانة أو الرجعية أو العمالة أو الانتهازية، أو غير ذلك مما في القاموس السياسي العربي. والبراءة قد تكون الإيمان أو الوطنية أو التقدمية أو الإخلاص أو السير مع إرادة جماهير متصورة ذهنياً، قبل أن تكون أناساً ملموسين، أو غير ذلك، المهم أن هنالك معياراً مرجعياً، ثنائي الاتجاه، يستند إليه مُصدر الحكم، أو من جعل من نفسه قاضياً، في تمييزه بين البريء والمذنب، سواء تعلق الأمر بالأشخاص أو الجماعات أو الأحداث. وهذا المعيار لا يحتمل إلا واحداً من اثنين: الذنب أو البراءة، ولا مجال للمتشابه هنا.

أما النقد، وعلى عكس الحكم، فيتضمن «تقويم» الأمر، أو أي شيء محل النقد. والتقويم يستند على قاعدة موضوعية، على نقيض القيمية أو المعيارية الحادة، تختلف من مجال لآخر، وليست واحدة كما هو الحال في مسألة الحكم القيمي الذاتي البحت. فالناقد الأدبي مثلاً إنما يستند إلى قواعد عامة متفق عليها بين جماعة من النقاد، حول ماهية العمل الأدبي مثلاً، أو بنيته أو مصادر الجمال فيه، أو غير ذلك. والمراقب والمحلل السياسي يتابعان الحدث ويحاولان تقويمه بناء على قاعدة معينة، مثل قاعدة المصلحة، فيقولان مثلاً إن ذلك يسير وفق المصلحة محل الاعتبار، وذاك لا يسير، وهكذا. قد يختلف النقاد، في هذا المجال أو ذاك، وفقاً لاختلاف تياراتهم ومدارسهم ونحو ذلك، ولكنهم ينطلقون دائماً من قواعد «تقويمية» وليست «تحكيمية». فناقد القصة أو الرواية مثلاً، يقرر أن العمل الذي بين يديه يحتوي على عناصر الرواية أو لا يحتوي، ويبين عناصر القوة والضعف، ثم يقرر تقويمه للعمل محل النقد، من حيث الضعف والقوة، وهكذا. ولكنه لايقرر أن ما قام به المؤلف «جائز» أو غير «جائز»، مسموح أو ممنوع، خيانة أو وطنية، كفر أو إيمان. فهو في مثل هذه الحالة يحكم ولا ينقد، وبذلك يخرج من فضاء النقد الأدبي، إلى فضاء الحكم القيمي. ذلك لا يعني التقليل من شأن أحدهما على حساب الآخر، ولكنه يعني

ببساطة أن لكل شأن مجاله الذي إذا تخطاه اختلطت الأمور، وضاع النظام الذي هو مصدر المعنى للأشياء والعلاقات.

وذات الشيء ينطبق على المتعامل مع الشأن السياسي. فهو يقرر أن هذا الحدث، أو ذاك الأمر، مضر بالمصلحة الوطنية أو غير مضر مثلاً، حتى وإن اختلف مفهوم المصلحة الوطنية باختلاف الخطاب الصادرة عنه، ولكنه لا يقرر أن ذلك جائز أو غير جائز، خيانة أو وطنية، انتهازية أو إيثارية. مثل ذلك التقرير هو حكم وليس تقويماً، وبالتالي فهو ينقل القائل به من فضاء المشارك في الشأن العام، إلى فضاء القاضي في الشأن العام، وكل ذلك إنما يعبر عن عقل سياسي استبدادي، حتى وإن كان يرطن بالديموقراطية في كل لحظة وكل حين. والاستبداد الثقافي أشد مرارة، وأكثر تدميراً من الاستبداد السياسي.

ويبدو، في هذا المجال، أن العقل الحزبي، والبنية الأيديولوجية لهذا العقل، ما زالت مسيطرة على الثقافة العربية المعاصرة، والمتعاملين معها، رغم التجارب التي عانت منها المجتمعات العربية من جراء سيادة ذلك العقل. فالحزبي، عقلاً أو تنظيماً، والأيديولوجي بصورة عامة، ينطلق من ثنائية «مع» أو «ضد» حين تعامله مع أي أمر. أي إنه ينطلق معرفياً من علاقات الشيء، قبل الشيء نفسه. بينما ينطلق المثقف، أو ما يفترض أن يكون كذلك، من أرضية معرفية تحاول أن تستوعب أي أمر من خلال فهمه بذاته أولاً، ثم من خلال علاقته بي أو بالآخر. فطبيعة الحزبي هي إصدار الأحكام في إطار ثنائية الذنب والبراءة، وطبيعة المثقف هي الفهم والتقويم، ومن ثم اتخاذ الموقف، في إطار تعددية الممكن، وحرية الموقف.

وعودة إلى كوبنهاغن، يمكن القول إن كل هذا القيل والقال الذي أثير حولها، وكل ذلك التكفير والتخوين والتآمر الذي أحيطت به، مصدره العقل الحزبي الذي هو بالضرورة أيديولوجي، والذي يحكم ولا ينقد. ليس معنى ذلك أن نقف موقف التأييد من إعلان كوبنهاغن وجماعته، حتى لا نكون من المؤدلجة عقولهم. ولا يعني ذلك أيضاً الرفض القطعي للإعلان، حتى وجماعته، حتى نكون من البريئة سرائرهم. ولكنه يعني اتخاذ موقف نابع من فهم لذات الحدث، وما يحيط به من ممكنات، ومن ثم التأييد أو المعارضة، في إطار من النقد لا الحكم.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن الموقف النقدي من أي حدث

أو شأن، يعني التسليم بحق أي أحد أن يعبر، مدنياً وسلمياً، عما يراه سليماً وصحيحاً وفق رأيه. والتسليم في ذات الوقت بحق الأحد الآخر أن يعبر عن رفضه لما يراه الأحد الأول، ولكن ليس له الحق أن يسلبه ذات الحق، بنفس القوة التي ليست للأحد الأول أن يسلب الأحد الثاني حقه، عن طريق إصدار أحكام الذنب والبراءة، التحليل والتحريم السياسي، فيما يتعلق بالشأن العام. أما الحكم بين «الأحدين» ومواقفهما، من قول أو فعل، فهو متروك لمدى فاعلية وعملية هذا الرأي أو ذاك، من خلال ما يتحقق فعلاً، وعلى أرض الواقع، طالما أن المجال مفتوح للجميع. فالمعارضون لما جرى في كوبنهاغن، أو غيرها، يرون أن ذلك نوع من التطبيع مع حكومة متغطرسة مغتصبة، وذاك مرفوض من الأساس. والمؤيدون للاجتماع والإعلان، يرون أن ذلك أحد الممكنات المتاحة للضغط على الحكومة الإسرائيلية، والرأي العام الإسرائيلي، وفق فهم معين لآليات النظام السياسي في إسرائيل. قد ينجح مثل هذا العمل، وقد لا ينجح. فإن نجح، فذاك هو المطلوب، وإن فشل، فليس هناك ما يخسر، خاصة وأن الأمور تسير كما نرى.

ولكن بعض المعارضين من أصحاب التحريم السياسي، لمثل ما حدث في كوبنهاغن، يرون أن المستفيد الأكبر من ذلك هم الإسرائيليون، الذين نجحوا في اختراق ثقافي بعد أن نجحوا في الاختراق السياسي. وإذا كان ذلك صحيحاً، أي الاختراق الثقافي، فمعنى ذلك أن الإسرائيليين أكثر قدرة منا في هذا الجانب، رغم عظمتنا الثقافية المدعاة، وبالتالي فإن أسوار الحماية التي نضربها في كل اتجاه لن تجدي فتيلاً، طالما أنها لم تمنع هذا الاختراق، ولم تمنع ما سبقه من اختراقات. ويعني ذلك أيضاً، أن أسوار حمايتنا هذه تعاني من خلل هيكلي، طالما أنها فشلت في منع كل تلك الاختراقات التي أصبحت مصدراً لكل قضايانا المعاصرة، منذ أن دخلت خيول نابليون الأزهر، وحتى دخلت مدرعات دايان الأقصى. خلل لا بد من إصلاحه قبل صلاح أحوالنا، هذا إذا كان همنا هو الإصلاح فعلاً.

أما مسألة التطبيع هذه، فهي قضية أشغلتنا وشاغلتنا، رغم أن حلها يكمن في الحركة الاجتماعية نفسها، في نهاية المطاف. فكلنا يعلم أن التطبيع قبل ذلك كان مرفوضاً مع كل الكيان الإسرائيلي، مهما كان نوع حكومته، واختزل الآن إلى مجرد رفض التطبيع مع حكومة نتنياهو. وقبل ذلك كله،

كان مجرد العلاقة مع إسرائيل مرفوضاً، بل محرماً، وها نحن اليوم نصل إلى مرحلة قبول التطبيع مبدأ، ولكن مع هذا الطرف الإسرائيلي وليس ذلك. وكلنا يعلم أن التطبيع مسألة لا تحل ولا تفرض بقرار سياسي، بل هي خيار اجتماعي أولاً وآخراً. فالحكومة قد تعقد المعاهدات والاتفاقيات، لأسباب سياسية محسوبة افتراضاً، ولكنها لا تفرض التعامل المدني مع من عقدت معهم المعاهدة. فالمصريون ما زالوا في حالة من عدم التطبيع، رغم مرور أكثر من عشرين عاماً على الزيارة التاريخية لأنور السادات. وبالتالي، وعودة إلى الدانمارك، فإن فشل أو نجاح إعلان كوبنهاغن، من حيث القدرة الإسرائيلية على الاختراق والتآمر، وفق رأي المعارضين، أو التأثير على الرأي العام الإسرائيلي، وفق ما يقول به المؤيدون، إنما هي مسألة يفصل فيها اجتماعياً وليس سياسياً. الرأي السديد هو الذي سيجد قاعدة اجتماعية متسعة، ومن ثم النجاح أو الفشل، والعكس صحيح. أما مقولات التحريم الحزبي والسياسي المجردة، فمآلها مآل المقولات نفسها، التي كانت ذات يوم تحرم الاجتماع بكل الإسرائيليين، ثم تحولت إلى تحريم الاجتماع ببعضهم، وقد نصل إلى مرحلة تحريم الاجتماع بأحدهم فقط، ونحن إلى ذلك واصلون. خلاصة القول هي أن ذهنية التحريم، ومنطق التجريم، لن يؤديا إلى أي نتيجة عملية في صالحنا. وبدون الخروج من دهاليز هذه الذهنية، فبشّر أهل بيزنطة بالجدل العقيم.

الفصل الثاني

السياسة بين الحلال والحرام

نحن والغرب

عندما يطرح سؤال حول العلاقة مع الغرب، وهو كثيراً، بل دائماً ما يطرح، عندما يطرح مثل هذا السؤال فإن الافتراض دائماً ما يكون، حسبما ألاحظ وأرجو أن أكون دقيقاً في ذلك، أننا أولاً مخيرون في هذه العلاقة، بمعنى أن لنا الخيار في قيامها من عدمه، وثانياً أن هذه العلاقة دائماً ما توضع على شكل علاقة هي بالضرورة عدائية أو صفرية، بمعنى إما نحن وإمّا هم. من أجل هذا الافتراض الضمني، أي افتراض أننا مخيرون في العلاقة مع الغرب، وأن هذه العلاقة ذات صفة عدائية، فإن الإجابة دائماً ما تكون نمطية ومتضمنة في ذات السؤال، أي إن الإجابة هي ذات السؤال المصاغ على هذا الشكل. فالعلاقة عدائية (إما نحن وإما هم) وبالتالي يجب التعامل معهم بكل حذر وريبة، وإن حصل ألا يكون هنالك تعامل إطلاقاً، فيا حبذا وذلك حفاظاً على الهوية الذاتية للأمة. فالغرب هو العدو وهو المتآمر وهو الخطر على هذه الذاتية، والابتعاد عن مكامن الخطر ورؤية المؤامرة في كل شيء آتٍ من هناك هو الأسلوب الذي يهيمن على حياتنا وإدراكنا. هذا هو الجواب التقليدي والمعتاد في أكثر المرات التي يطرح فيها سؤال العلاقة مع الغرب، والذي قلنا إن السؤال عينه يتضمن إجابة معينة.

غير أن هذا الافتراض المتضمن في السؤال ليس صحيحاً دائماً، بل ليس صحيحاً أكثر الأحيان، وذلك فيما يتعلق بمسألة الاختيار ومسألة عدوانية العلاقة. فنحن، أولاً، غير مخيرين في العلاقة مع الغرب المعاصر. إذ إن هذا الغرب، شئنا أم أبينا، أحببنا أم كرهنا، هو صاحب الحضارة ذات السيادة العالمية في العصر الراهن وإلى أجل غير منظور، حيث إنه غير آيل إلى السقوط سريعاً وفجأة كما يتصور البعض، نتيجة هيمنة التفكير الرغبوي وما تصوره الرغبات. وبصفته تلك، فإن الكثير من قيمه واتجاهاته لا بد

وبالضرورة من أن تؤثر أو تخترق المجتمعات الأخرى والتي تشكل المجتمعات العربية والإسلامية جزءاً منها. هذه هي طبيعة الحضارة وطبيعة التفاعل الحضاري: قيم ومبادىء معينة لا بد أن تنساب من هذه الحضارة أو تلك، إلى هذه الحضارة أو تلك. أن نقف موقف الرفض المطلق لمثل هذا الانسياب ومثل هذا التفاعل فذلك موقف سلبي لا فاعل في رأيي، وذو نتائج وخيمة في نهاية المطاف على الطرف الرافض رفضاً سلبياً مطلقاً. فهذه الحضارة ذات السيادة العالمية، أي الحضارة الغربية المعاصرة، قادرة على التأثير، وقادرة على الاختراق، ولها جاذبية معينة مهما أنكرنا ذلك وحاولنا، أو حاول البعض منا دفن الرؤوس في الرمال، والدليل على ذلك أن الكثير من مظاهر حياتنا المقبولة، أي المظاهر، ليست إلا نتاج هذه الحضارة ومن ثمارها، ولم يكن لنا يد فيها بهذا الشكل أو ذاك. والموقف السليم، في اعتقادي، من هذه المسألة الحضارية والتعامل معها، لا يكون بالرفض المطلق أو المقاومة السلبية، ولكن في محاولة استيعاب منتجات هذه الحضارة (المادية والفكرية) وتمثلها تمثلاً معيناً يسمح لها بالانخراط في ذاتيتنا الخاصة، وذلك مثلما يتناول الشخص الطعام المتنوع (بغضّ النظر عن مصدره ونوعه) ويتمثله جسمه بحيث يتحول، أي الطعام، إلى جزء حي من هذا الجسم. أما الرفض السلبي، خاصةً وأننا لا نملك في هذه اللحظة برناجاً حضارياً متكاملاً قادراً على مواجهة المشروع الحضاري الغربي، فإنه سيؤدي في نهاية المطاف إلى اقتلاع ذات الذاتية والهوية الخاصة والمميزة بحيث يتمثلنا الغرب ونصبح جزءاً من ذاتيته وهويته، بدل أن نتمثل نحن مشروعه الحضاري ونجعله جزءاً من ذاتيتنا. نلخص هذا الحديث فنقول إن العلاقة مع الغرب وضرورة التعامل والتفاعل معه ليست مسألة اختيارية بالنسبة لنا، بل هي إجبارية قسرية، شئنا أم أبينا، أحببنا أم كرهنا. نحن مخيرون فقط في سلوكين: إما أن نرفض رفضاً مطلقاً ويكون السلب هو الموقف، وبذلك نحكم على أنفسنا بالفناء، لأن حركة هذه الحضارة، أي الحضارة الغربية، أقوى من السكون المختار والمتبنّى. وإما أن نتفاعل ونحاول أن نستوعب ومن ثم نتمثل مقولات ومفاهيم وقيم ومنتجات هذه الحضارة من أجل بناء مشروع حضاري ذاتي، وهنا في اعتقادي تكون النجاة. وليكن معلوماً أن الغرب ليس شراً كله بل إن هنالك من المفاهيم والقيم في مجالات السياسة والاجتماع والاقتصاد والفكر الشيء الكثير الذي يمكن الاستفادة منه، بل وتمثله كجزء من ذاتية خاصة متميزة، كما فعل الأولون في نتاجات

الحضارات اليونانية والهندية والفارسية وغيرها.

من ناحية أخرى، وفي مجال الممارسة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، فإننا دوماً وأبداً نفترض أن الغرب دوماً هو الدور وهو يتربص بنا الدوائر ويحيك المؤامرات في الظلام، للكيد لنا ومحاولة إجهاض أي محاولة للنهوض والقيام. مثل هذا الكلام فيه شيء من الصحة والكثير من المغالطات. فتجاربنا مع الغرب الحديث والمعاصر لا تشكل سجلاً أبيض أو شيئاً يمكن أن يضيف إلى التاريخ الإنساني للغرب. ولكن يجب ألا يغيب عن الأذهان أن ما فعله الغرب معنا (من استعمار وبذر بذور التبعية) ليس مرده أو سببه أننا عرب مسلمون، بل إنه فعل ذلك مع كل الشعوب المستضعفة التي تعامل معها في آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية، بغضّ النظر عن العِرق أو الجنس أو المعتقد أو الدين. لقد فعل الغرب ذلك لأنه كان، وما زال، رأسمالي النظام والسلوك، وما انبثق عن ذلك وما ينبثق من سلوك استعماري وموقف عدواني. فالغرب معادٍ لما عداه من شعوب مستضعفة ونحوها (بل ومعادٍ لبعضه البعض إذا نظرت إلى الغرب لا ككتلة واحدة بل كعدة وحدات سياسية) لا بسبب أنها من هذا الجنس أو ذاك، أو هذا المعتقد أو ذاك، ولكن لأن مصالحه في ظل الرأسمالية تستوجب ذلك وتدفعه إلى مثل هذا السلوك، وما بقية العداوات الظاهرة إلا غطاء لمسألة المصالح هذه. بمعنى آخر، وفي سبيل الإيجاز، نقول إن الغرب لا يعرف إلا شيئاً واحداً، ألا وهو المصلحة ومن أجلها يسلك سلوكاً معيناً، ومن أجلها يدخل في علاقات صداقة أو عداوة، هذا هو الغرب المعاصر. غير أن مشكلتنا، نحن العرب المسلمين، أننا ننظر إلى الغرب والعلاقة معه من منظار الحروب الصليبية، والتي تنتمي إلى زمن غير الزمن، ونظام غير النظام، ولأجل ذلك فإن تعاملنا معه يقوم على أساس غير الأساس ومقياس غير المقياس؛ ومن أجل ذلك، فهو يكسب دائماً لأنه يلعب لعبة لا نفهم قوانينها وأصولها ولا نريد أن نفهم.

إن العلاقة مع الغرب في هذا المجال تستوجب إعادة النظر بحيث لا يكون هنالك عداوة مطلقة أو صداقة مطلقة، بل هي المصالح ولا شيء غيرها: هذا هو منطق العلاقات بين الأمم في هذا العصر، فإما أن نسلك وفق هذا المنطق ونحقق مصالحنا (مصالح الأمة والجماعة الواحدة) وإما أن لا نعترف بمثل هذا المنطق ونقف الموقف السلبي الرافض المعتاد، ونترك الساحة

للأطراف القادرة على ممارسة اللعبة بقوانينها المعروفة والدائرة حول محور المصلحة، ونبقى نحن في حمى نقاشاتنا «البيزنطية» حول مسائل الأصالة والمعاصرة، الحداثة والتقليد، وهل نتعامل مع الآخر أو لا نتعامل. نبقى ندور في حلقة مفرغة من الممكنات الذهنية والمفاهيم مفصولة العرى مع الواقع المعاش المتحرك، بينما يتحرك الآخرون خطوة خطوة نحو البقاء في هذا العالم المضطرب.

هل إن الغرب يسقط...؟

بطبيعة الحال فإننا هنا لا نتحدث عن المصير النهائي لهذه الدنيا وما حوت، إذ إن المصير معروف محتوم، ألا وهو الفناء ولا يبقى في النهاية إلا وجه العزيز الحكيم فاطر الأرض والسماء. ولكننا نتحدث عن مسيرة الحضارات في هذه الدنيا، طالما أن هنالك دنيا، وبالذات حضارة الغرب المعاصر، بوصفها الحضارة السائدة على مستوى العالم في هذا العصر. وفي حديثنا هنا عن الحضارة الغربية فإننا لا نبغي تحليلها وتتبع مسارها التاريخي وطبيعة قيمها، فإن ذلك مسألة تطول وحديث ليس هو حديثنا في هذه العجالة، ولا هي مكان مثل هذا الحديث. إن ما يهمنا هنا هو محاولة تلمس إجابة، أو طرف إجابة حول مسألة كثر الحديث عنها وتداولتها الألسن من أن الغرب وحضارته يمران اليوم من بوابة السقوط، أو أنهما، بمعنى أصح، ينحدران من القمة التي اعتلياها إلى السفح، وأن الطريق مهيأ لخلافة هذه الحضارة بحضارة أخرى. بمعنى آخر، فإن الغرب والحضارة الغربية قد أصابهما الهرم ونخر في جسدهما مرض الحضارات، وأن حضارة أكثر شباباً وأقل مرضاً في طريقها إلى تبوّؤ مركز السيادة الحضارية العالمية. ويستند أصحاب هذه المقولة إلى مؤلفات قام بوضعها الغربيون أنفسهم، من أمثال اشبنغلر في كتابه حول تدهور الحضارة الغربية، أو كولن ولسون في كتابه حول سقوط الحضارة، أو روجيه غارودي في كتابه حول حوار الحضارات، بل إن البعض يلجأ إلى قراءة تأويلية لأطروحات كارل ماركس ومقولاته حول حتمية سقوط الرأسمالية، وإضفاء تلك القراءة على الحضارة الغربية برمتها، وليس الرأسمالية فقط بوصفها نظاماً أو نسقاً اقتصادياً ـ اجتماعياً ـ أقول: يلجأ أصحاب هذه المقولة إلى مثل هذه الكتب والمؤلفات الذائعة الصيت وبأقلام غربية قياساً على «وشهد شاهد من أهلها» وذلك لإثبات المقولة الآنفة الذكر، ناهيك عن ذكر ذلك الكم الهائل من الكتب والمؤلفات والنشرات

الخاصة بهم، والتي تبشر بمقولة سقوط الغرب وقرب انهياره. وقد تتعدد الأسباب التي يرى أصحاب هذه المقولة فيها دليلاً على سقوط الغرب وقرب انهياره مثل سيادة العنف والانحلال الأخلاقي والتفسخ الاجتماعي وانعدام البعد الروحي في هذه الحضارة ونسبية القيم ونحو ذلك، إلا أن هذا التعدد يصب في نهاية المطاف في مصب واحد هو القول إن حضارة الغرب ساقطة لا محالة، بل إنه في مرحلة السقوط والانهيار الآن، وفي هذه اللحظة.

ونحن، في هذه العجالة، نحاول أن نتلمس نوعاً من الجواب الموضوعي حول هذه المسألة، أي مسألة سقوط الغرب وانهياره ليس في المستقبل البعيد، فهذه مسألة أخرى، ولكن في هذه اللحظة والمستقبل المنظور. ويجب أن يرسخ في الأذهان، ومنذ البداية، أننا وفي هذا المجال لا نحاول الدفاع عن الغرب وحضارته، كما أننا وفي ذات الوقت لا نحاول تفنيده أو شجبه لمجرد التفنيد والشجب. بمعنى آخر، فإننا لا نتخذ موقفاً أيديولوجياً في هذا المجال بقدر ما نحاول أن نكون موضوعيين ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً، وإن كانت الموضوعية ذاتها مسألة نسبية، إلا أنها، وعلى علاتها، أكثر قدرة على إعطائنا فهماً سليماً إلى حد ما، وإدراكاً واعياً وذلك بعكس الأيديولوجيا التي لا ترى إلا ما تريد أن ترى ولا تدرك إلا ما تريد أن تدرك: هكذا بنيتها وهكذا هيكلها، فهي في كثير من الأحيان تكوّن حجاباً يمنع الرؤية ومنظاراً قد يؤدي إلى الوهم أكثر من الإدراك والفهم، والفهم والإدراك هما، في حقيقة الأمر، الغاية، أو يجب أن يكونا كذلك، هذا إذا كان الهدف معرفة الواقع كما هو دون تضخيم أو اختزال، وذلك في سبيل التعامل مع هذا الواقع التعامل المناسب لتحقيق الأهداف المرجوّة، والتي تحددها الأيديولوجيا العامة للأمة والمجتمع. ومن هذا الطرح تبدو العلاقة التي نراها سليمة بين الأيديولوجيا والفهم الموضوعي: فالأيديولوجيا تضع الأهداف، والموضوعية (أو العلم إن شئت) تحاول فهم الواقع للتعامل معه بما يحقق الأهداف، فالاثنان في حقيقة الأمر ضروريان. أما مكمن المرض والاختلال فهو إعطاء الأيديولوجيا وحدها وظيفة شمولية بحيث يناط بها وضع الأهداف وإدراك الواقع وهذا ما لا يكون، وإن كان فإن النتيجة تكون وهماً يشوه الواقع ويجهض الأهداف.

نعود الآن إلى موضوعنا الأساسي آخذين الطرح السابق في الاعتبار،

فنقول: هل حقيقة أن الغرب يسقط الآن، وأن دماره بات وشيكاً لا يستغرق إلا لحظة بسيطة من الزمن؟ إن الإجابة، بالنسبة لي على الأقل، هي النفي، وذلك كي أريح القارىء الكريم منذ البداية. أما خلفيات هذا النفي ومحدداته فنلخصها في نقطة واحدة أساسية تشكل، فيما أعتقد، المحور الذي ترتكز عليه حضارة الغرب المعاصر بكافة قيمها وكافة أيديولوجياتها، منظوراً إليها وحدة واحدة. هذه النقطة أو هذا العنصر الذي يميز حضارة الغرب المعاصر وينفي عنها صفة الاندثار الوشيك يتمثل في أن هذه الحضارة عبارة عن «خطاب مفتوح» في مجملها، وذلك في مقابل «الخطاب المغلق» الذي تميزت به حضارات أخرى، حديثة وقديمة، وكان أساس اندثارها وانهيارها. أكرر القول هنا إنني لا أتحدث عن زمن مغرق في الأبدية، ولكنني أتحدث عن الزمن المنظور والمستقبل المرئي، أما بعد ذلك فالله وحده يعلم ما تؤول إليه الأمور وتنتهي إليه الأيام.

وماذا نقصد بالخطاب المفتوح والخطاب المغلق في هذا المجال؟ دون الدخول في متاهات البنيوية والألسنية ونحوها من مناهج ومدارس، أعتقد أن القارىء غير المتخصص غير منجذب إليها بقدر انجذابه إلى النتيجة النهائية، أقول: دون الدخول في كل ذلك فإن الذي نعنيه بالخطاب المفتوح فيما يتعلق بموضوعنا حول فلسفة الحضارة هو قابلية الحضارة لنقد نفسها وأسسها وثوابتها، وبالتالي قابليتها للتكيف مع المتغيرات، ومن ثم اكتساب أبعاد أخرى جديدة، وذلك من خلال قابلية آلية خطابها المؤسس (الفلسفي والاجتماعي والسياسي خاصة) لنقد ذاته بذاته. بمعنى آخر، قابلية آلية الخطاب للارتداد إلى ذات الخطاب وإفرازاته المعرفية والوقوف منها موقفاً نقدياً، معيداً إنتاج نفسه وفق المتغيرات الداخلة في الاعتبار. ما نرمي إلى قوله، هنا عند الحديث عن الخطاب المفتوح، هو عدم قابلية هذا الخطاب، من خلال آلياته المؤسسة ذاتها، التحول إلى أيديولوجيا مهيمنة مغلقة وهذا هو الضد أي الخطاب المغلق: فالخطاب المغلق ما هو في النهاية إلا أيديولوجيا مغلقة الفتحات، وعلى العكس منه الخطاب المفتوح الذي يستمر «نصاً مفتوحاً»، وفق مفاهيم النقد المعاصر، يقوم بالوظيفة المفترض أن يقوم بها، ألا وهي التواصل الإيجابي والفعال بين المرسِل والمرسَل إليه، وكلا الطرفين في الحالة التي نناقشها هما المجتمع بشموله ومكوناته من أفراد ومؤسسات وجماعات. بإيجاز نقول: عندما

ينتقد العقل العقل (ينتقد ذاته) فإننا بصدد خطاب مفتوح، وعندما يرتفع العقل إلى مستوى قدسية معينة بحيث إن آلياته المشروعة لعمله، والتي هي من إفرازات العقل ذاته، تعطي ثباتاً هو في حقيقته وهميّ، فإننا والحالة هذه بصدد خطاب مغلق أو أيديولوجيا. وفي هذا المجال تحضرني جملة لمحمد أركون يتحدث فيها عن الحداثة ومفهومها لديه، أعتقد أنها (أي الجملة) كفيلة بإيصال المعاني التي توخيناها إلى القارىء الكريم. يقول أركون: «ومن حسن الحظ أن الحداثة تولد دائماً أسلحة ضدها... الحداثة تدمر ذاتها، أو بالأحرى تدمر الجوانب التي تعتبرها ناقصة أو خاطئة فيها. وإذن فهي تمارس على ذاتها عودة نقدية. بالطبع أقصد هنا الحداثة الحقيقية، الحداثة الديناميكية والواعية لما تفعله، ولا أقصد الموضة والأزياء الدارجة».

إذن، الحضارة الغربية المعاصرة عبارة عن خطاب أو نص مفتوح، وفق قناعاتنا الذاتية التي قد نصيب فيها وقد نخطىء، وبذلك نعني، وفق ما سبق ذكره، أنها حضارة قادرة على نقد ذاتها وفق آلياتها وأسسها ذاتها، وبالتالي قادرة على التحول والتكيف وفق المتغيرات المختلفة. لذلك مثلاً أخطأ كارل ماركس حين تنبأ بحتمية سقوط الرأسمالية وانتصار الشيوعية على أنقاضها (رغم أن الرأسمالية والشيوعية كليهما إفراز حضاري غربي يقولان بنفس القيم شكلاً ومنطوقاً، ويختلفان في المضمون والتأويل) لا لنقص في الأدوات المفاهيمية التي استخدمها ماركس، ولا في عدم القدرة على إدراك آليات الواقع، إذ إن كتابات ماركس وأنجلز، منظوراً إليها علمياً، تعتبر من أفضل ما كتب عن الحالة الاجتماعية الأوروبية في القرن التاسع عشر، ولكن لأن ماركس والماركسيين قرأوا الواقع بصفته خطاباً مغلقاً أو نصاً مغلقاً ثابت الدلالة، وهذا ما لا يكون. وعندما نقول الواقع هنا فإننا نقصد الواقع الغربي عموماً، أي كما شكلته الحضارة الغربية التي نظر إليها ماركس نظرة مغلقة أحادية الجانب من ناحيتين: أولاهما قولبة الحضارة الغربية في قالب يكاد أن يكون واحداً، ألا هو النظام الرأسمالي الذي لا يعتبر إلا أحد تجليات هذه الحضارة وليس كل تجلياتها، وثانيتهما قراءة آلية الواقع الرأسمالي المعاش ذاته على أنه نظام مغلق مبني على خطاب مغلق، وبالتالي لا مجال للتحول والتغير فيه، وهنا مكمن الخطأ في القراءة الماركسية الكلاسيكية للواقع الأوروبي المعاش. لقد حورت الرأسمالية من ذاتها وتحولت تحولات جذرية بعض

الأحيان، ونجت من الهلاك المحتم (وفق القناعة الماركسية) لأنها قائمة ومؤسسة على خطاب مفتوح.

قد يقول قائل إن كل حديثك هذا خطأ تلو خطأ، بل خطأ في مجمله، فنتيجة ضغوط اجتماعية وثورات واضطرابات وأزمات، وجدت الرأسمالية نفسها، في خضم كل ذلك، مجبرة على تقديم تنازلات والدخول في تحولات معينة وذلك لإنقاذ نفسها من دمار محتم إن تقوقعت على نفسها، فالمسألة ليست مسألة خطاب أو نص كما تقول. ورداً على ذلك أقول: ما ادعيت يوماً أن الحقيقة المطلقة ملك يميني، ولست في هذا المجال إلا مجتهداً أو «قارئاً» للتاريخ كغيري من القراء، ولكن القول أو الاعتراض الافتراضي السابق مردود عليه من منطوقه ومضمونه ذاته: فالاضطرابات والثورات والأزمات، منظوراً إليها تاريخياً، أدت إلى سقوط حضارات وأنساق، كما أدت إلى تحول أنساق وحضارات، ويبقى السؤال: لماذا سقوط البعض وتحول البعض؟ إن قراءتنا للتاريخ في هذا المجال تقول إن الساقط كان مؤسساً على خطاب مغلق، وبالتالي لم يستطع التكيف أو التأقلم مع المتغيرات (الأزمات ونحوها)؛ أما المتحول فكان مؤسساً على خطاب مفتوح ولذلك نجح فيما أخفق فيه الساقط: وهذا هو الفيصل في اعتقادنا.

ومن أجل إيضاح نقاط قد تبدو غامضة أقول: انظروا إلى الأحداث التي جرت في الاتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية، تجدوا أنها مصداق للتحليل الذي نطرحه في هذه العجالة. إنها تحولات اقتصادية سياسية اجتماعية ولكنها كلها تقع في الإطار العام للحضارة الغربية والخطاب المؤسس لها. فكما ذكرنا سابقاً، فإن الشيوعية والرأسمالية، الليبرالية والشمولية، الفردية والجماعية، كلها، وفق تفسير معين وتأويل معين، عبارة عن إفرازات للحضارة الغربية وخطابها المؤسس وقيم هذا الخطاب. فالذي حدث في شرق أوروبا ليس تحولاً حضارياً (أي من نمط حضاري إلى نمط آخر) بقدر ما هو تحول في ذات الحضارة وداخل أطرها المؤسسة. فمنطوق الرأسمالية والشيوعية واحد، أي إنه في الحقيقة قائم على خطاب قيمي واحد: الحرية، المساواة، حقوق الأفراد ونحو ذلك، أما المضمون (أو التفسير والتأويل) فهو المختلف: الشيوعية ترى المساواة اقتصادية اجتماعية في المقام الأول، والرأسمالية تراها سياسية وقانونية في المقام الأول، وعلى ذلك قسْ بقية القيم. ما نريد قوله

هنا هو أن الخطاب ذاته ومفرداته لا يتغير في المنطوق. وإن تغير في المضمون أو التأويل. وعلى ذلك، وعندما نتحدث عن الشيوعية أو الرأسمالية، فإننا حقيقة نتحدث عن حضارة واحدة بخطاب واحد. وما التحولات في داخلهما أو بينهما إلا تحولات في داخل الخطاب وليس خارجه، ولذلك كان الخطاب الحضاري الغربي خطاباً مفتوحاً، ولأجل ذلك شككنا، ونشك، في السقوط الوشيك لمثل هذه الحضارة. فحضارة الغرب المعاصرة هي عبارة عن خطاب أو نص مفتوح كما يقول أهل الأدب والنقد الأدبي، وبالتالي فهي قادرة على نقد ذاتها، بما يكفل لها استمرارية الفعل التاريخي خلال المستقبل المنظور بطبيعة الحال، وهذا العامل هو ما كانت تفتقر إليه بعض الحضارات التاريخية التي انهارت، أو ابتلعتها حضارات أخرى كانت أقدر على التأقلم والتكيف.

إذن، وإذا كان هذا الوضع، فكيف نفسر هذا الكم الهائل من مفردات خطاب يقول بالسقوط الآني للغرب وحضارته، بل إنه يسقط الآن وفي التو. إن الأمر كما نراه لا يعدو أن يكون مسألة تفكير «رغبوي» بسط رغباته وأمنياته على الواقع المعاش، بدل أن يدرك حقيقة هذا الواقع، وبالتالي فإن مثل هذا التفكير شكل نوعاً من الحجاب أو الساتر بين العارف والمعروف، أو الذات والموضوع، مما أدى في نهاية المطاف إلى سيادة وهم القول بالانهيار الآني للغرب وحضارته المعاصرة، وهو وهم لأن واقع الحال لا يثبته، وبالتالي، نتيجة هذا الانفصال بين الفكرة وواقعها في هذا المجال، فإن القائلين بهذا القول يعيشون في عالمهم «الرغبوي» الخاص بهم دون أي أثر فعليّ على السيرورة التاريخية للواقع المعاش. وسيادة مثل هذا التفكير «الرغبوي» تشكل في ذاتها مؤشراً خطيراً على مدى تفاعل الجماعة أو الجماعات التي تقول بها مع محيطها الذي تعيش فيه، سواء كان هذا المحيط محلياً أو إقليمياً أو عالمياً. فهو، أي مثل هذا التفكير «الرغبوي»، يعكس تفاعلاً سلبياً مع ذلك المحيط مع ما لذلك من أثر على وجود الجماعة ذاته في التحليل الأخير. فالتفكير «الرغبوي» إنما يعكس في نهاية المطاف عدم قدرة الجماعة القائلة به على التعامل مع الواقع التاريخي المعاش كما هو، ولذلك فإنها تلجأ إلى نوع من الانسحاب من هذا الواقع عن طريق طرح خطاب مفصول الجذور عن هذا الواقع بالسموّ فوقه أو رفضه رفضاً سلبياً ذهنياً، وليس ذاك الرفض القائم على معطيات موضوعية، وبذلك تشعر بالارتياح وبأنها صاحبة مهمة تاريخية محددة، ناسية أو متناسية أن المهمة التاريخية لا تنجز

ولا تكون إلا من خلال التفاعل مع ذات التاريخ أولاً (الذي يشكل الواقع المعاش إحدى حلقاته)، ومع التأقلم مع متغيرات وعوامل ذاك التاريخ كما هو، دون تضخيم أو اختزال ثانياً. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى، فإن سيادة التفكير الرغبوي تعكس دائماً خوفاً دفيناً من «الآخر»، وعدم ثقة في النفس مقابل الآخر، وإن كان الظاهر يقول إن الثقة بالنفس هي المفرد الأساس الذي يركز عليه خطاب مثل هذه الجماعة أو تلك الجماعات، فالتركيز أو التأكيد على شيء معين أكثر من اللازم دلالة أو مؤشر على أن مثل هذا الشيء مفقود أو مفتقر إليه، وإلا فما الداعي إلى كثافة التأكيد؟ هذا الخوف من الآخر، الذي لا بد أن يكون عدواً بالضرورة، يستدعي القول، بفعل سيادة التفكير الرغبوي، بأن هذا الآخر آيل للسقوط بشكل أو بآخر، موضوعياً أو ميتافيزيقياً، لأن مثل هذا السقوط هو الشرط الرئيس لانتفاء الخوف وبقاء الجماعة وفق مفرداتها الذهنية وخطابها الأيديولوجي المشار إليه سابقاً. وعلى هذا، وعندما يقول هذا أو ذاك من أرباب التفكير الرغبوي إن الغرب يسقط فإنهم لا يطرحون ذلك بناء على معطيات موضوعية أو تاريخية معينة، بل انطلاقاً من الرغبة التي تشكل حجر الزاوية في خطابهم أولاً، ومن ثم انطلاقاً من نفي الآخر بأي شكل من الأشكال، لأن هذا الآخر هو الحائل الرئيس بينهم وبين تحقيق مفردات خطابهم وفق ما يرغبون وما يتصورون، وليس وفق المسار الموضوعي للتاريخ، والآخر في خطاب هؤلاء هو عادةً كلّ شيء عداهم، وبالتالي فإنهم، ووفق نمط التفكير الرغبوي السائد بينهم، لا قائمة لهم إلا بسقوط كل شيء بحيث لا يبقى إلا هم، ونتيجة تفكيرهم ذاك فإن كل شيء ساقط لا محالة ولا يبقى في النهاية إلا هم أسياداً للأرض ومن عليها، وهذا نمط من التفكير والسلوك لا يقره تاريخ ولا تؤيده مؤشرات من واقع.

والفكر الرغبوي عموماً ما هو في التحليل النهائي إلا نتاج لنظام الخطاب الأيديولوجي الذي هو، أي الخطاب الأيديولوجي، بالضرورة، نظام خطاب مغلق خاصة عندما يكتمل بناؤه ذهنياً وتاريخياً، ويصل إلى مرحلة إنتاج نفسه ذاتياً، وذلك بانفصال كامل أو شبه كامل عن المحيط الذي أنتجه لأول مرة، فالخطاب الأيديولوجي في مثل هذه الحالة يتحول إلى كيان مستقل قائم بذاته، يمارس كافة عمليات الهروب والنكوص والتضخم والاختزال،

وذلك في سبيل المحافظة على ذاته ومفردات خطابه، وإن كان زخم الواقع التاريخي المعاش يقع في حالة تناقض بل تنافر مع مفردات ذلك الخطاب. والنتيجة النهائية لكل ذلك أن يتحول الخطاب الأيديولوجي إلى عالم قائم بذاته، يجب بالضرورة أن يكون مهيمناً، ويجب بالضرورة أن يكون وحيداً لا ثاني له، وهذا بالطبع يستلزم، كما ذكرنا سابقاً، نفي الآخر الذي هو كل شيء عدا ذات الخطاب، بحيث تصبح المعادلة ذات طبيعة صفرية، مّما يعني أن وجودي لا يكون إلا بنفي الآخر نفياً عدمياً، وليس جدلياً وفق المفهوم الهيجلي. ومن هذه النقطة نستطيع أن ندرك، ولو نسبياً، طبيعة ذاك الكم الهائل من المفردات التي تقول بالسقوط الآني للغرب، وهو في الحقيقة كما يتبين ليس نفياً للغرب بحد ذاته، بقدر ما هو نفي لكل آخر مخالف لذات الخطاب الأيديولوجي الذي يقول بذلك.

يقول أندريه هاينال في كتاب له بعنوان **سيكولوجية التعصب** (ترجمة د/ خليل أحمد خليل، دار الساقي، لندن: ١٩٩٠) ما يلي: «إن المتعصب لا يحتمل الفكرة العلمية فهو، بكلام آخر، لا يقبل أن يرى دوره الحقيقي في جماعة بشرية وفي العالم، ولا أن يرى حدود إمكاناته...» (ص ١٨). حقيقة الأمر، من وجهة نظرنا على الأقل، أننا نستطيع تطبيق مثل هذه المقولة على أرباب التفكير الرغبوي ومن ثم الأيديولوجي الصارم، إذ إن الرغبوية، ومن ثم الأيديولوجية الصارمة، تتحول في نهاية المطاف إلى نوع من التعصب الذي يقوم على ثنائية صارمة قوامها الصواب/الخطأ، الأسود/الأبيض، الصديق/العدو، وهذا هو في واقع الأمر لبّ الخطاب الأيديولوجي المغلق الذي لا يرى في العالم إلا لونين وجماعتين: الأسود والأبيض والصديق والعدو، فكل ما عداي أسود، وكل من ليس معي فهو ضدي، ومن كان ضدي فهو على خطأ وكل من كان معي فهو على صواب. هذه هي الأبجدية التي تكوّن بنية الخطاب الأيديولوجي بكافة أشكالها وتفرعاتها. نعود إلى موضوعنا فنقول: من الطبيعي ألا يتحمل المتعصب أو الأيديولوجي المخلص، أو الرغبوي المحض، الفكرة العلمية لأنها، أي الفكرة العلمية، قائمة على خطاب مفتوح يحتمل الصواب والخطأ دون ثوابت مطلقة، فما يكون اليوم صواباً قد يكون غداً خطأ، بناء على اكتشاف جديد أو حتى قيام «باراديم» جديد ذي نظرة مختلفة إلى الفرد والمجتمع والكون بأسره، أما الأيديولوجيا وإفرازاتها الرغبوية

والتعصبية فهي خطاب مغلق ذو ثوابت لا تمس. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن قوام الفكرة العلمية هو النسبية، أما قوام الفكرة الأيديولوجية فهو الإطلاق، والنسبية والإطلاق لا يجتمعان إبستمولوجياً، كما أن خطاباً مفتوحاً وخطاباً مغلقاً لا يلتقيان. إن الفكرة العلمية تحاول أن تصف العالم كما هو، قد تنجح وقد تفشل ولكن ذلك ليس لبّ الإشكال، ولكن المتعصب أو الأيديولوجي لا يتحمل أن يرى العالم كما هو، لأن ذلك قد يشكل نفياً لقناعاته الأيديولوجية والرغبات المنبثقة عنها، مما يهز أمنه الذاتي من خلال هزّ بناه الفكرية، وبالتالي فإنه يرفض العالم كما هو، هذا العالم الذي لا يقدره حق قدره وفق قناعاته، ويقوم بنسج شرنقة تفصله عن هذا العالم، مجتراً داخل هذه الشرنقة، مفرداته الذهنية، رافضاً كل ما يقع خارج هذه الشرنقة.

ولكن، وهنا يأتي السؤال الأهم، هل إن تعصب المتعصب وانغلاقية الأيديولوجي وأوهام الرغبوي تحميهم حقيقة من مسيرة التاريخ الفعلية، وليست المتوخاة، في العالم من حولهم؟ في اعتقادي أن التعصب الرافض لكل شيء عداه هو مؤشر سقوط وموت وذبول، أكثر منه مؤشر حياة وأمان، إذ إنه علامة جمود الفكرة ولا فاعليتها في مواجهة متغيرات الزمان والمكان التي لا ترحم من لا يتكيف أو يتأقلم معها. وبذلك نستطيع أن نتوصل إلى استنتاج مفاده أنه كلما زادت درجة التعصب لدى جماعة ما كان ذلك نذير اندثارها، وكلما زادت حدة الخطاب الأيديولوجي لدى جماعة ما كان ذلك مؤشراً على تهافتها، إذ إن غير القادر على نقد نفسه وذاته غير قادر على التأقلم مع متغيرات المكان والزمان، نتيجة عدم قدرته على إدراك مثل هذه المتغيرات.

في نهاية المطاف قد يقول قائل: لِمَ كل هذه الفذلكة في الدفاع عن الغرب؟ فذلكة استخدمت فيها ما يفهم وما لا يفهم من خطاب مفتوح ومغلق، وفكرة علمية وأيديولوجية ونحو ذلك، أكلّ هذا الحماس للغرب وحضارة الغرب وأنت المنتمي لأمة غير غربية؟ أقول هنا ما قلته سابقاً بإيجاز، وهو أن المسألة ليست مسألة حماس أو دفاع أو شجب، فأنا لست أسير الكلمات والمصطلحات، الوجدانية منها والعقلانية، بقدر ما أنني أحاول، وبشيء من التجرد، معرفة وضع هذا العالم الذي نعيش فيه وموقعنا الفعلي (لا المفترض) منه، وذلك في سبيل تحسين هذا الموقع فعلاً وموضوعاً، لا عن

طريق الرغبات والرفض الأيديولوجي المتعصب، ولكن عن طريق تقبّل الفكرة العلمية بكل نسبيتها وكل انفتاحيتها. لأجل ذلك أقول مثلاً إن المعطيات الموضوعية تقول إن الغرب المعاصر، وخلال المستقبل المنظور، غير آيل للسقوط، أحببنا ذلك أم كرهناه، فالمسألة هنا ليست مسألة وجدان بقدر ما هي مسألة موضوع. وإذا أردنا، كأمة وجماعة، أن ننافس حضارياً في هذا العالم، وأن نحتل موقعاً فاعلاً في تاريخ هذا العالم، فإن ذلك لا يكون إلا من خلال تمثل هذه الحقيقة الموضوعية وحقائق أخرى، لا من خلال القفز فوقها وتجاهلها. إن الفعل التاريخي والممارسة الحضارية لا يكونان إلا من خلال المعرفة الحقة أو محاولة المعرفة الحقة، مهما شابها من شوائب، وليس من خلال مفردات ذهنية متعصبة أو خطاب أيديولوجي، أو رغبوية مفصولة الجذور عن مسار هذا العالم. لك أن تكره الغرب كما تشاء وتحب الشرق كما تشاء، ولكن لا حبّك ولا كرهك يغيران من الموضوع في شيء.

هذه النظرة المبتسرة للثقافة...

هل محددات ثقافتنا الذاتية التاريخية، وعناصرها إجمالاً، هي بواعث دفينة للعنف والدم، وبالتالي فهي ستبقى دوماً وأبداً مصدراً لذهنية عنيفة، وسلوك دموي في حياتنا؟ أم على العكس من ذلك، أي إن ثقافتنا، في خطوطها العامة، هي ثقافة تسامح وتعايش بين الأمم والشعوب في الخارج، وبين الجماعات المختلفة في الداخل؟ ونفس السؤال يمكن أن يطرح حول كل الثقافات الأخرى، فيكون التساؤل حول هذه الثقافة أو تلك مثلاً، وموقعها بين طرفي العنف والتسامح.

الجواب الأيديولوجي، أو الصادر عن منظور قطعي عموماً، لمثل هذه الأسئلة، واضح وصريح ومباشر، ولا يحتمل إلا إجابة واحدة: إما هذا الطرف أو ذاك، ولا وسط أو احتمالات خلال ذلك. فصاحب المنظور القطعي المناهض للغرب مثلاً، لا يرى في الثقافة الغربية إلا كل آفة وعيب، بدءاً من السياسة، ووصولاً إلى المجتمع، مروراً بالمسلك الأخلاقي الشخصي للأفراد، ولا فرق هنا بين قديم وحديث في هذه الثقافة، بل إن كل التاريخ الغربي يوضع عادة في جراب واحد، لا فرق هنا بين أيديولوجيا قطعية أو أخرى. فالثقافة الغربية هي التي أفرزت الصليبية والاستعمار والحروب الأهلية، ونشرت أمراض الجنس والعادات السيئة في العالم قديماً، وهي التي أفرزت الفاشية والنازية والشيوعية والصهيونية بالأمس القريب، وتنشر العلمانية والإباحية والأمبريالية والحروب وكل ما هو سيىء في عالم اليوم. وسوف تنهار هذه الثقافة مهما طال الزمن أو قصر، لأنها سيئة في جوهرها. وعلى العكس من ذلك، فإن الثقافة الذاتية، هي الكمال بعينه، وهي البديل الأبدي والسرمدي للثقافة الغربية المنحلة.

وذو الهوى الغربي بعين واحدة، على الجانب الآخر، لا يرى في الثقافة

الذاتية إجمالاً إلا كل مثبط للحركة الحرة والإبداع الخلاق. فهذه الثقافة هي التي قولبت كل شيء في الحياة الاجتماعية والثقافية، بقوالب جامدة لا يمكن الخروج عليها أو منها، وحبست الفرد والجماعة في سجن عقلي تاريخي، بحيث انفصل عن حركة الدنيا من حوله، فتجاوزته هذه الدنيا. وتاريخياً، فإن هذه الثقافة هي ثقافة المحنة والاضطهاد والقمع والصراعات الفئوية الداخلية، التي حتى وإن هدأت، فإن جذورها باقية في المفاهيم المعششة في الأذهان. وإذا كان الغرب قد أفرز الاستعمار في الماضي، فإنه أفرز الديموقراطية الحديثة، وإذا كان الدم هو عنوان الغرب في السابق، فإن التقنية الجبارة هي اسمه المعاصر. ونحن ننطلق من حيث تنتهي الأمور، لا من حيث ابتدأت، وفي النهاية يكمن المعنى.

أيّ هاتين النظرتين هي الصح، وأيهما الخطأ؟ لقد أوردنا هذين الموقفين كمثال على الإجابات القطعية التي لا ترى إلا الطرف من كل شيء، وإلا فإن المواقف المترددة بين هذين الطرفين كثيرة. الحقيقة، كما تبدو من زاوية تحاول أن تكون موضوعية، هي أنه ليس هناك «صح» أو «خطأ» في هذا المجال، لأن القضية ليست من قضايا المنطق المجرد، بقدر ما هي من قضايا السلوك والذهن الذي يقف وراءه. فثقافتنا الذاتية ليست خيراً كلها، وليست كذلك شراً كلها. بل إن مفاهيم الخير والشر لا مجال لتطبيقها في هذه المسألة، لأنها ليست مسألة في علم الأخلاق، كما أنها ليست من قضايا المنطق كما ذكر آنفاً. فكل ثقافة تتكون من عناصر متداخلة متفاعلة في هيكل واحد، ويمكن القول إن هذه العناصر هي «نصوص» الثقافة، المكتوبة والمتعارف عليها، إن صح التعبير، التي لا يمكن أن تفهم بذاتها، بل من خلال السياق والنسق الاجتماعي والذهني الذي تعمل هذه الثقافة في ظله. هذا السياق، وذاك النسق بالتالي، هو الذي يمنح معنىً معيناً لهذا العنصر أو ذاك من عناصر الثقافة، فيجعل العنصر ذاته معبراً عن التسامح مثلاً في فترة ما، وعن نقيضه في فترة أخرى، وذلك وفق اختلاف التفسير والتأويل لذات العنصر، وما ينبثق عنه من سلوك، وبناء على عوامل وعناصر لا علاقة لها بالمسألة المعرفية البحتة. فمثلاً، العبارة الشهيرة المنسوبة للسيد المسيح عليه السلام: «ما لقيصر لقيصر، وما لله لله»، أُعطيت معنيين متناقضين في فترتين تاريخيتين مختلفتين. ففي فترة الصراع الأولى بين الكنيسة والأباطرة في أوروبا، انتصرت الكنيسة

وأصبح «البابا» هو الذي يهيمن على «السيفين» (الروح والجسد، مملكة الله ومملكة الإنسان)، بصفته ممثل المسيح على الأرض، ووريث بطرس، وبالتالي تحول ما لله وما لقيصر للبابا جميعاً، وفق تأويل معين للنصوص المسيحية.

وفي فترة لاحقة، وخلال فترة الصراع الثانية بين الكنيسة والملك، بصفته ممثل الدولة القومية الناشئة، تحوّلت المقولة إلى علمانية صريحة، بحيث أصبحت الكنيسة تابعة فعلياً لمؤسسة الدولة، أي مؤسسة قومية، وفقدت صفتها المفارقة للقوميات، وليس العكس كما كان في السابق، وما ثورة مارتن لوثر الدينية مثلاً إلا إعادة تفسير وتأويل للنصوص المسيحية في سياق اجتماعي وسياسي وثقافي وتاريخي مختلف.

ولماذا نذهب بعيداً ولدينا في تاريخنا ذاته شواهد على مثل التحليل السابق؟ وبدون الولوج عميقاً في دهاليز التاريخ الغائرة، هناك حادثة شهيرة وبسيطة معروفة تكفي شاهداً. فعندما قتل عمار بن ياسر، (رضي الله عنه)، في معركة صفين، بين علي بن أبي طالب (كرّم الله وجهه)، ومعاوية بن أبي سفيان (رضي الله عنه)، ارتج على معسكر معاوية وأصابه الذهول. فقد روي عن النبي ﷺ أنه قال عن عمار: «تقتلك الفئة الباغية»، وعمار من جيش علي، وقد قتل بيد جند معاوية. وكاد جيش معاوية أن يتشتت، فكانت نصيحة عمرو بن العاص لمعاوية أن يقول لجنده إن من قتل عمار بن ياسر هو الفئة التي أتت به وليس من قام بفعل القتل، وفعل معاوية ذلك، وعاد التماسك إلى الجيش من جديد. وهذه مجرد حادثة بسيطة قصد بها الدلالة على اختلاف المعنى باختلاف السياق الذي يبحث فيه عن معنى من خلال نص معين، وإلا فإن الشواهد أكثر وأعمق.

المراد قوله هنا هو أن الثقافة وعناصرها المكونة، ونصوصها المؤسسة، لا تعني شيئاً بذاتها، ولكنها تأخذ المعنى الذي نعطيها إياه، وفقاً للنسق الاجتماعي والسياسي، والسياق الحدثي الذي نعيش في ظله، بل وحتى وفقاً للمعنى الشخصي المفرد في كثير من الأحيان، وهو ما لا يهمنا في هذا المجال، فنحن نتحدث اجتماعياً وليس أدبياً. مثل هذه المسألة معروفة في سوسيولوجيا المعرفة، ولكن قيمتها لا تصبح كاملة إلا حين يكون الوعي بها شاملاً وعاماً. نعم قد يسيرنا هذا العنصر أو ذاك من عناصر الثقافة الذاتية بمقولات وأطروحات معينة، بشكل آلي أكثر الأحيان، ولكن حين ندرك

حقيقتها وتتضح الصورة، نصبح نحن أسياد الموقف إلى حد بعيد، أو على وعي بحقيقة الموقف في أسوأ الأحوال، وكلا النتيجتين شيء طيب.

المشكلة تبرز حين يحاول هذا الفريق أو ذاك، هذا الرأي أو ذاك، هذا التيار أو ذاك، أن يخرج المسألة الثقافية من إطارها التاريخي الحركي، ويعطيها معنى قطعياً أحادياً لا معنى سواه، عن طريق الابتسار والانتقاء لهذا العنصر أو ذاك من عناصر الثقافة، وتنحية ما سواه جانباً، أو عن طريق إعطاء تفسير أو تأويل يسير في الاتجاه المراد، ويفرض الثبات على هذا التفسير أو التأويل، بصفته المعنى الوحيد والكامل، ملغياً تلك الحركية التي تقف وراء المعنى. فعناصر الثقافة عديدة متعددة بطبعها، واختلاف المعنى باختلاف السياق لذات العنصر مسألة مؤكدة تاريخياً واجتماعياً، وبالتالي فإنه ليس من الصعب على صاحب نظرة معينة أن يجد ما يريد في هذا الكيان المتعدد والثري، وهو الثقافة الذاتية لهذه الجماعة أو تلك. فإذا كان الهدف هو إثبات مبدأ التسامح في حياة الجماعة، كان من الممكن إثبات ذلك بعناصر من الثقافة الذاتية. وإذا كان الغرض هو إثبات رفض الجماعة للآخر، داخلياً كان أم خارجياً، كان من الممكن إثبات ذلك أيضاً. وإذا كان المرام هو إثبات عجز ثقافة أخرى، فذلك ممكن، والعكس أيضاً صحيح. فآليات العزل والانتقاء والتنحية ونحوها، وكذلك آليات التفسير والتأويل، تعمل في كل الاتجاهات، وحسب الاتجاه المطلوب. ويقف في النهاية وراء كل ذلك الغاية المراد تحقيقها من هذه الجماعة أو تلك، سواء كانت غاية خاصة أو عامة.

فالثقافة ليست مجرد نصوص وقواعد جامدة منفصلة عن المحيط الطبيعي والاجتماعي، بل هي عبارة عن «إيجاز» تجريدي لتجربة الجماعة، أي جماعة، التاريخية في التعامل مع زخم الحياة ومتغيراتها، أي المحيط الذي تعمل الجماعة في إطاره. فما القاعدة، وما المبدأ إلا إيجاز تجريدي لتجربة غنية طويلة. وطالما أن التجارب تحمل الكثير من التنوع والاختلاف، فلا بد أن يكون طابع الثقافة هو التنوع والتعدد، ولكن غايات الجماعات، الصغرى والكبرى، هي التي تجعلها أحادية الاتجاه والمعنى، عن طريق تثبيت ما ليس ثابتاً من المعاني، أو التركيز على تجربة معينة دون بقية التجارب. فالثقافة، بإيجاز، هي الحياة ذاتها، والحياة ديدنها الاختلاف والتعدد.

ماذا يعني كل ذلك؟ بكل إيجاز، كل ذلك يعني أن ثقافة الجماعة هي

ما تريده هذه الجماعة أن يكون، وفقاً لمصالحها وما تراه مفيداً من أجل استمرار وجود وحيوية الجماعة محل الاعتبار، طالما أن أساس الثقافة هو تسهيل تعامل الجماعة مع محيطها، وفق قنوات من المبادىء والمعايير الهادفة إلى الحفاظ عليها، وليس تكتيفها بما قد يؤدي إلى نتيجة عكسية في النهاية. فالثقافة وعناصرها لم تتشكل إلا لخدمة الإنسان، فرداً كان أو جماعة أو هما معاً، ولم يوجد الإنسان لخدمة الثقافة التي هي من نتاجه أصلاً خلال تاريخه وصراعه مع محيطه. ومن هنا يبرز السؤال «الوجودي» الكبير: أي اتجاه نريد؟ وبالتالي أي ثقافة نريد؟ الإجابة المناسبة لهذا السؤال هي التي ستحدد في النهاية موقعنا بين الجماعات، وحيويتنا في هذه الحياة، وقبل ذلك كله، وجودنا كجماعة.

الدولة والفضيلة: دولة الأخلاق أم أخلاق الدولة

هل الدولة مسؤولة عن أخلاق المجتمع؟ هل الدولة مؤسسة سياسية أم أخلاقية، أم هما معاً؟ هل السياسة ذات بعد أخلاقي بالضرورة، أم إن هناك حداً فاصلاً بين السياسة والأخلاق ويجب ألا يلتقيا؟ مثل هذه الأسئلة شكلت مسار الفلسفة السياسية لقرون وقرون، سواء في الشرق أو الغرب، فتجدها في الخلاف الفكري بين أفلاطون وأرسطو ومن جاء بعدهما، كما تجدها في صراعات الفكر السياسي في القرون الوسطى وعصور النهضة والتنوير. تجدها في كتابات الفارابي وابن أبي الربيع والماوردي، كما تجدها في كتابات ابن خلدون ومكيافيلي وهوبز وماركس وهيجل وكانت. والفلسفة السياسية ليست مجرد تأملات في الهواء، أو تهويمات في الفراغ، بقدر ما هي تعبير عن المجتمع وتغيراته وعلاقة أطرافه مع بعضها البعض، في تلك الحركة الدائمة التي لا تهدأ. إنها تعبير عن حالة المجتمع في لحظة زمنية معينة، ماضياً أو حاضراً، كما أنها إرهاص للحظة زمنية قادمة. الفلسفة السياسية، بصفة عامة، لا تهبط من السماء، ولا تنمو في فراغ، بقدر ما هي تعبير عن المجتمع في حركته التاريخية. فتاريخ الفلسفة هو فلسفة التاريخ ذاتها، بل إن الفلسفة عموماً هي الصورة المجردة، أو الإيجاز المجرد، بكل ماديات الحياة وحركتها التي تبدو بغير ضابط أو نظام.

وعلاقة الدولة بأخلاق المجتمع، أو الفضيلة منظوراً إليها من الزاوية الأخلاقية، ليست مسألة تجريدية لا يناقشها إلا الفلاسفة وأصحاب الفكر، بقدر ما هي مسألة حياتية يومية بكل تفاصيلها، تؤثر في دقائق الحياة المُعاشة في كل يوم وكل ساعة. ومسألة علاقة الدولة أو السياسة بصفة عامة، بأخلاق المجتمع، قضية ساخنة في عالمنا العربي بصفة خاصة. فالكثير من الحركات السياسية، إن لم نقل كلها، التي وصلت إلى الحكم أو التي لم تصل،

ذات طرح أخلاقي قبل أن يكون سياسياً، وذات برنامج يقوم على «الفضيلة» وفق تصورها، قبل أن يكون برنامجاً قائماً على تصور سياسي محسوس للمشكلات المراد حلها، وخطوات ذلك الحل في عالم الحس وليس في عالم المثل، وكان ذلك أحد أسباب فشلها في خاتمة المطاف، والدخول في دوامة التجارب السياسية والاجتماعية التي عانينا منها وما زلنا. فالحركات القوموية والإسلاموية واليسارية، وغيرها من حركات قائمة على الطرح الشمولي، وأنظمة الحكم القائمة على أسس مثل هذا الطرح، كانت في جوهرها مقودة بتصور للفضيلة، ظاهر ومستتر، هو في اعتقادها مفتاح الحل لكل مشكلة، صغيرة كانت أو كبيرة، من كيفية السير في الشارع، إلى تلك الغايات الكبرى التي لا تقف عند حد قبل تخوم السماء ذاتها. فالتمسك بالأخلاق «القومية» أو «الشيوعية» أو «الإسلامية»، وفق تصور خاص بهذه الحركات والأطروحات، هو الطريق إلى السيادة وإلى النصر وحل كافة الإشكالات والمشكلات وتحقيق كل الغايات. بطبيعة الحال فإن ماهية الأخلاق المتحدث عنها قد تختلف، وقد لا تختلف بعض الأحيان، من طرح لآخر، ومن حركة أو تيار لآخر، ولكن البنية العامة للطرح هي ذاتها، من حيث التمحور حول مفهوم أخلاقي للفضيلة فيه إكسير كل شيء. لقد كان خروتشوف ولينين وتروتسكي وغرامشي ولوكاس وغيرهم، يتحدثون عن أخلاق شيوعية وماركسية يؤدي الالتزام بها إلى الوصول إلى حالة الشيوعية الكاملة (المجتمع الفاضل وفق تصور معين). كما كان موسوليني وهتلر وعفلق وغيرهم، يتحدثون عن أخلاق قومية هي الطريق القويم نحو بناء المجتمع الفاضل، وفق التصور القوموي. ويتحدث المودودي وسيد قطب وجهيمان العتيبي والترابي وغيرهم، عن أخلاق «إسلامية» يشكل أي انحراف عنها، مهما صغر، ابتعاداً عن المجتمع الفاضل الذي أراده خالق الخلق، وفق تصورهم ويقينهم بطبيعة الحال. والحقيقة أنك لو أمسكت كتاباً للينين، مثل كتاب **ما العمل**، وقارنته بكتاب لسيد قطب، مثل كتاب **معالم في الطريق**، لما وجدت اختلافاً كبيراً، سواء في الطرح التنظيمي أو التصور السياسي، وفوق كل ذلك الهاجس الأخلاقي، مع اختلاف الأخلاق المتحدث عنها هنا وهناك بصفتها معايير لسلوك مثالي. بل إن كتابات ثائر مثل أرنستو تشي غيفارا وسلوكياته، ذات بعد أخلاقي مثالي أكثر منها ذات مضمون سياسي محدد، لدرجة أن أحد رجال الدين المسيحي علق على ذلك بالقول إن غيفارا أكثر مسيحية من كثير

من المسيحيين في هذا المجال. ولو قارنت كتابات غيفارا وغيره من الماركسيين، بكتابات إسلاموية وقوموية، ليكن مثلاً كتاب **خصائص التصور الإسلامي** لسيد قطب، أو **في سبيل البعث** لميشيل عفلق، فسوف تجد نفس النفس ونفس الخيط الذي ينتظم الجميع: الشعار السياسي الفضفاض، الشمولية في الحل، والبُعد الأخلاقي المؤدي إلى تحقيق الفضيلة الكاملة على الأرض، وفق تصورات قد تختلف وقد تلتقي، وهذا هو ما يهمنا في هذا المجال. والملفت للنظر هنا هو أن كل التجارب التي قامت على أسس هذه الأطروحات الشمولية، ذات البعد الأخلاقي الفاضل في تصورها، انهارت في النهاية، كاشفة الغطاء عن تفسخ أخلاقي، بالمعنى المتعارف عليه، لا مثيل له في تلك المجتمعات التي لم تُجبر على اتباع سبيل أخلاقي مثالي معين، ولعل الاتحاد السوفياتي وسقوطه أبرز مثال معاصر، كما أن سقوط ألمانيا النازية وإيطاليا الفاشية وحالة هذه المجتمعات بعد ذلك السقوط تعبّر عن الكثير.

كل ذلك يقود إلى طرح السؤال الرئيس هنا، ألا وهو: «هل الدولة مسؤولة عن تحقيق الفضيلة على الأرض؟» قبل الإجابة، أو محاولة الإجابة، على مثل هذا السؤال، هنالك نقاط، أو هي مسلمات بالأصح، يجب أن توضع في الذهن من حيث إنها تشكل أرضية الإجابة.

النقطة الأولى هي أن الأخلاق نسبية في الزمان والمكان، وبالتالي فإن الفضيلة ذات مفهوم متغير يختلف باختلاف الطرح وصاحب الطرح، سواء أكان فرداً أو جماعة. فالفضيلة التي يتحدث عنها سقراط وتلميذه أفلاطون، هي غير تلك التي يتحدث عنها أرسطو المنتقد لأستاذه أفلاطون، وهي غير تلك التي يطرحها مكيافيلي باختلاف كلّي، وهي ليست ذات الفضيلة والأخلاق التي يطرحها نيتشه، وعلى ذلك قسْ. ومن الناحية الاجتماعية، فإن مفهوم الفضيلة والأخلاق «الحميدة» التي تسود الذهن الأميركي أو الأوروبي غير تلك السائدة في عالم العرب مثلاً. وإذا ابتعدنا قليلاً عن عالم التجريد وهبطنا درجات المحسوس والتفصيلات، فسوف نجد أن مفهوم الفضيلة والأخلاق المثالية ليس هو ذاته في بلاد تنتمي إلى ذات الهوية، العالم العربي مثلاً، أو ذات الثقافة، العالم الإسلامي مثلاً. فالمفهوم قد يختلف في جزئيات كثيرة في بلد مثل مصر عنه في بلد مثل الجزائر، أو في بلد مثل إيران عنه في بلد مثل أندونيسيا.

النقطة الثانية هي أن هناك دائماً فرقاً بين «ما يجب أن يكون»، وبين «ما هو كائن». فلكل مجتمع ولكل حضارة ولكل ثقافة، مفهوم مثالي عن الفضيلة، ولكن ذلك لا يعني أن يلتزم أفراد هذا المجتمع أو تلك الثقافة أو الحضارة بالمفهوم المثالي. فالمجتمع هو حركة من التناقض، وفق المفهوم الهيجلي والماركسي، وهو حركة من الدفع والتدافع، وفق المفهوم الفلسفي الإسلامي، ومثل هذا التناقض والتدافع هو المحرك للمجتمع في رنوّ لا يفتر نحو الأفضل، وكل ذلك مأخوذ في متغيرات الزمان والمكان. اختلاف الأفراد والجماعات، في إطار مجتمع واحد، هو مهماز الحركة ودافع الحياة ذاتها. فإذا جاءت سلطة ما، أو دولة ما (وفق المفهوم العربي للدولة)، أو جماعة ما، وحاولت أن تفرض مفهومها المثالي للفضيلة، ضمن مفاهيم أخرى، فإنها قطعاً سوف تفشل، عاجلاً أو آجلاً. فهي من ناحية تقف في وجه سنّة من سنن الحياة ذاتها، ألا وهي حتمية الاختلاف، وتدفع ذات المجتمع إما إلى الرفض المطلق للمفهوم المثالي كما تطرحه الدولة، أي دولة، أو إلى الانغماس المطلق في هذا المفهوم، ومن ثم تجاوز الدولة في طرحها ومحاولة اجتثاثها من جذورها لأنها تصبح، حينئذ، عائقاً في طريق تحقيق ما نادت به منذ البداية. ففي النهاية، سوف يزايد الشيوعي المتحمس على الدولة الشيوعية التي أرضعته الشيوعية ابتداءً، وسوف يزايد القوموي على الدولة القوموية، وسوف يزايد الإسلاموي على الدولة الإسلاموية. الرفض المطلق والانغماس المطلق كلاهما خطر على الدولة التي تحاول أن تفرض بعداً أخلاقياً محدداً على المجتمع، ومفهوماً محدداً للفضيلة تحاول أن تحشر فيه كل شيء.

أما النقطة الثالثة، أو المسلّمة الأخيرة التي تشكل أرضية جواب للسؤال السابق، فهي أنه سوف يكون دائماً هناك تناقض بين البعد الأخلاقي الذي تنادي به الدولة وتحاول فرضه على المجتمع، وبين ممارسات وسلوكيات الدولة التي تنبع من «منطق الدولة» الذي لا علاقة له بالأخلاق، سواء أكان المقصود بهذه الأخلاق الفهم العام لها، أو تلك المعايير المثالية التي جعلتها الدولة أساساً لشرعيتها. في هذه الحالة، فإن الدولة تنقض شرعيتها بنفسها دون أن تعي ما تقوم به. قد نثور، وقد نتوتر حين القول إن هناك انفصاماً بين «منطق الدولة» و«منطق الأخلاق»، ولكن لا ثورتنا ولا توترنا سوف يغيران من المسألة شيئاً، فالمسألة ليست بالحب أو الكره، الشجب أو الرضى، ولكنها

في علاقات الأشياء كما «هي» لا كما يجب أن تكون. قال ذلك كثيرون من أرباب الفكر السياسي، ولعل أشهرهم مكيافيلي، فاتهموا بكل تلك التهم الشيطانية، ولكنهم كانوا يقولون الحقيقة بغضّ النظر عن المشاعر. منطق الدولة يقوم على مبدأ واحد ألا وهو مصلحة الدولة. ومصلحة الدولة تقوم على ركن واحد هو بقاء الدولة. وبقاء الدولة يعترف بكل وسيلة ويمارسها إذا كان الهدف أو الغاية يبرران هذه الوسيلة. المشكلة ليست هنا، فمثل هذه الأمور أصبحت من أبجديات السياسة.

المشكلة تكمن في «غباء» الدولة بعض الأحيان، حين تعتقد أن هذه الوسيلة أو تلك تخدم غرضها المشروع، ألا وهو البقاء، ولكنها تكتشف، بعد فوات الأوان أكثر الأحيان، أنها مثل تلك العنزة، في أمثالنا الشعبية، التي حفرت عن سكينها بنفسها. كان السادات يعتقد أنه يعزز من شرعيته بصفته «الرئيس المؤمن» حين فسح المجال للتيارات الإسلاموية بهدف ضرب التيارات القوموية، وعلى رأسها الناصرية، وكان يعتقد أنه يمارس السياسة «بحرافة»، ولكن تبين في النهاية أنه راح ضحية عدم إدراكه لذاك التناقض الضروري لما تنادي به الدولة، وما تمارسه من منطق سياسي بحت، وعدم القدرة على المواءمة بين ما لا يتواءم.

الدولة والفضيلة:
حدود التحريم وأركان التجريم

ابتداءً، الدولة مسؤولة عن تنظيم المجتمع، أي عن تنظيم العلاقة بين أفراده ومؤسساته، ولكنها غير مسؤولة عن تنظيم أخلاق المجتمع، طالما أن هذه الممارسة الأخلاقية أو تلك غير مهددة لعلاقة مباشرة وظاهرة بين أفراد المجتمع أو مؤسساته، التي هي من صميم دور الدولة في المجتمع. فالدولة مثلاً غير مسؤولة وغير قادرة في ذات الوقت، على جعل هذا الفرد أو ذاك عازفاً عن ممارسة فعل ممجوج أخلاقياً، أو مقبلاً على فعل محبذ أخلاقياً وحتى دينياً، لأن مثل هذه الأمور نابعة من الاقتناع الفردي الذاتي الداخلي، ولا سلطان على هذا الداخل إلا للفرد ذاته الذي سوف يجد ألف وسيلة ووسيلة لممارسة فعل منهيّ عنه، أو تجنّب القيام بفعل مجبر عليه، طالما أن القناعة الذاتية غير متوفرة أساساً. وكما يقول مثل إنجليزي: «إنك قادر على جر الحصان إلى الماء، ولكنك غير قادر على إجباره على الشرب». فإذا جاءت دولة معينة أو سلطة معينة، وحاولت أن تمارس دوراً أخلاقياً بفرض مفهوم معين للفضيلة، متجاوزة بذلك الحدود الممكنة والمنطقية لممارسة السلطة، فإنها ستنتهي بالمجتمع إما إلى تجاوز الدولة ذاتها، من خلال الانغماس المطلق في المفهوم المثالي المفروض للفضيلة، أو إلى الرفض المطلق لهذا المفهوم، وكلا النتيجتين فيهما تهديد مباشر لشرعية الدولة سياسياً واجتماعياً، وذلك كما سبق أن طرح في المقالة السابقة. وفي كل الأحوال، فإن ممارسة الدولة دوراً أخلاقياً مبالغاً فيه، من خلال طرح مفهوم أوحد ومحدد للفضيلة، سوف يؤدي، في أحسن الأحوال، إلى جعل النفاق والازدواجية في السلوك، معياراً أخلاقياً مقبولاً وممارساً في المجتمع، وبذلك تكون الدولة قد قادت المجتمع إلى عكس النتيجة التي كانت تسعى إليها، وذلك على افتراض أن الدولة

صادقة في سعيها، وأنها قادرة فعلاً على المزاوجة الناجحة بين مفهوم «دولة الأخلاق»، وبين «أخلاق الدولة» كما هي فعلاً، وذاك شيء إلى الاستحالة أقرب لأن أخلاق الدولة إنما تتحدد بمصلحتها، ومصلحة الدولة فوق كل اعتبار أو معيار آخر، سواء كان فاضلاً أو غير ذلك، فالدولة ذاتها معيار مستقل عن أي معايير أخرى، وذلك كما سبق أن ذكر مكيافيلي وغيره من قرون.

ولعل في قصة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) مع العاشقين أفضل تعبير عن الدور الحقيقي للدولة، أو السلطة وفي وظيفتها الاجتماعية المفروضة وليست المفترضة. فقد كان أمير المؤمنين يدور في شوارع المدينة كعادته، فسمع ضحكاً ماجناً قادماً من أحد البيوت، فما كان منه إلا أن تسوّر البيت حيث وجد فتىً وفتاة في حالة «انشراح» واضحة. فغضب أمير المؤمنين وأراد الإمساك بهما وعقابهما، إلا أن الفتى قال ما معناه: «على رسلك يا أمير المؤمنين.. فإن كنا اقترفنا ذنباً، فقد اقترفت ثلاثة: تجسست، ولم تدخل البيوت من أبوابها، ولم يؤذن لك». وتقول القصة إن ابن الخطاب خجل وغادر المكان دون أن يفعل للعاشقين شيئاً. ما الذي يمكن الخروج به من مثل هذه القصة؟ الذين ذكروا القصة، أوردوها للدلالة على عدل ابن الخطاب، الذي لم يشأ أن يعاقب على ذنب وقد اقترف ثلاثة، ولكن المغزى الحقيقي لهذه القصة أبعد غوراً من ذلك، إنها إيجاز في غاية الدقة لحدود السلطة ودور الدولة في المجتمع. وقد أدرك ابن الخطاب ذلك حين انسحب ولم يفعل شيئاً للفتى والفتاة، مبيناً بذلك الحد الفاصل بين «القانون»، الذي هو شأن الدولة أو السلطة في تنظيمها للمجتمع، وبين «الأخلاق»، بصفتها شأناً فردياً عندما لا تكون متداخلة أو متعارضة مع القانون. فالدين الإسلامي، من هذه الزاوية، ذو توجيهات ثنائية الشعب: فهناك توجيهات أخلاقية بحتة، وهناك توجيهات قانونية بحتة، وكلاهما يكمل الآخر. فالتوجيهات الأخلاقية مخاطب بها الفرد الذي عليه الالتزام بها إذا أراد أن يكون كامل الدين، والتوجيهات القانونية مخاطبة بها السلطة من أجل مهمتها في تنظيم المجتمع ووحدة وانسجام الجماعة، التي هي المبدأ الرئيس في كل الفكر السياسي للإنسان. ولكن لنفرض أن أحدهم لم يلتزم بهذا التوجيه الأخلاقي أو ذاك، فهل للدولة أن تعاقبه على ذلك؟ فالدين مثلاً يأمرنا بعدم

الكذب، وأن الكاذب المستمر في كذبه يكتب عند الله كذاباً ويحاسب يوم الحساب، ولكن هل للسلطة أن تعاقب شخصاً بتهمة الكذب؟ سوف يكون مثل هذا الشخص محتقراً اجتماعياً، ومخالفاً لتوجيهات الدين، ولكن الدولة أو السلطة لن تستطيع عقابه على كذبه، لأن ذلك خارج حدود دورها وعملها، إلا إذا أدى هذا الكذب إلى فعل غير قانوني يمس علاقة الأفراد وحقوقهم مع بعضهم البعض، مثل شهادة الزور التي هي كذب من الناحية الأخلاقية، وجريمة من الناحية القانونية، ونفس الشيء ينطبق على التوجيهات الأخلاقية الأخرى. فالزنا مثلاً محرم ديناً ومرفوض أخلاقاً، ولكنه لا يتحول إلى جريمة تعاقب عليها السلطة إلا إذا توفرت أركان الجريمة، وذلك إما بشهادة الأربعة المتوافقة تفصيلاً، أو الاعتراف الصريح المباشر غير القسري، وهنا يكون الفعل في إطار دور الدولة وحدود السلطة، لأنه، أي الفعل في هذه الحالة، يكون نوعاً من التهديد لانسجام الجماعة من حيث إنه لا تتوفر مثل هذه الأركان إلا إذا كان فعلاً فاضحاً علنياً فيه كل التحدي لمشاعر وحقوق الآخرين، وهذا من صميم عمل السلطة ودورها في الحفاظ على وحدة وسلام وانسجام الجماعة.

وعندما نعود إلى قصة ابن الخطاب، نجد أن الفتى والفتاة كانا يمارسان فعلاً «أخلاقياً» مرفوضاً ومستهجناً مثلاً، ولكنهما لم يجاهرا به، وكانا ضمن أسوار ساترة، وبذلك فإنهما بقيا في الإطار الفردي للأخلاق البحتة ولم يتعرضا للقانون. أما أمير المؤمنين (رضي الله عنه)، فقد تجاهل التوجيهات القانونية الصريحة للشريعة (التجسس، والتسور، وعدم الاستئذان) من أجل غاية أخلاقية سامية نعم، ولكن ذلك لا يعفي من ضرورة الالتزام بحدود السلطة وفق التوجيهات القانونية، وهو رأس هذه السلطة. من أجل ذلك انسحب أمير المؤمنين من المنزل، ولم ينزل بأهله عقاباً لأنه أدرك الحد الفاصل بين دور السلطة ومهمتها، وبين ما يتوجب على الأفراد الالتزام به من تلقاء أنفسهم لا بقسر السلطة، فإن لم يفعلوا، كان حسابهم عند ربهم يوم الحساب.

قد يقول قائل هنا: هل معنى ذلك أن يترك الحبل على الغارب والأمور على عواهنها، ويستأصل الجانب الأخلاقي للمجتمع والجماعة، مع ما قد يجره ذلك من خطر على وجود الجماعة ذاته؟ المسألة، حقيقة الأمر، ليست كذلك،

ولكنها تكمن في ضرورة التمييز بين أنواع السلطات ودور كل سلطة بما فيه مصلحة الجماعة ذاتها في خاتمة الأمر. فالسلطة السياسية ليست السلطة الوحيدة في الجماعة أو المجتمع، وإن كانت الأبرز والأكثر ظهوراً وإحساساً، خاصة في مجتمعات تاريخية مثل المجتمعات العربية. فهناك سلطات أخرى قد لا تكون ظاهرة أو ملموسة بشكل مباشر، ولكنها لا تقل قوة وقسراً عن السلطة السياسية ذاتها. فالمجتمع له سلطة خفية على أفراده وسلوكهم لا تقل قدرة عن السلطة السياسية للدولة، وهو ما يشكل، إن صح التعبير، «ضمير الجماعة» في لحظة من الزمان أو بقعة من المكان، أو هما معاً. ضمير الجماعة هذا هو السلطة الأخلاقية للمجتمع على أفراده، بحيث يصبح سلوك معين ما مقبولاً وآخر ممجوجاً، وبذلك يرتدع الفرد عن القيام بهذا السلوك، أو الإقبال على ذاك السلوك، دون أن يكون للسلطة السياسية دور في ذلك، ومن المفترض أن لا يكون لها دور في ذلك ضمن الحدود والمهمات المحددة المتحدث عنها آنفاً. فإذا كان مقبولاً أن يقبّل الأميركي أميركية في الشارع، دون أن يشكل ذلك خرقاً لقواعد المجتمع الأخلاقية أو القانونية، بل إن ذلك مقبول اجتماعياً وأخلاقياً هناك، فإن ذات الفعل لا يمكن أن يحدث في بلد عربي مثلاً، لا لأن القانون يمنع ذلك بعض الأحيان، ولكن لأن الفعل مرفوض اجتماعياً حتى وإن كان لا غبار عليه قانونياً. ذلك لا يعني أن مثل هذه الممارسات غير موجودة في مثل المجتمعات العربية، لأنها متناقضة مع القاعدة الأخلاقية للمجتمع، ولكنها قد تمارس خفية، لا خوفاً من السلطة السياسية أو القانون، الذي لا يجرّم مثل هذه الممارسات بعض الأحيان، ولكن خوفاً من المجتمع، وخشية منه أن يقوم بعزل القائمين بمثل هذه السلوكيات بشكل أو بآخر. وطالما أن الأمر المرفوض أخلاقياً، وفق القاعدة الأخلاقية المتغيرة والمختلفة لكل مجتمع، يمارس خفية ولا يظهر إلى العلن أو يجهر به، فمعنى ذلك أن سلطة المجتمع قائمة وقادرة وممارسة لدورها على أفضل وجه. وعندما تبدأ بعض السلوكيات والممارسات الأخلاقية والاجتماعية، المرفوضة وفق القاعدة الأخلاقية والسلوكية للمجتمع، في الظهور العلني دون خشية حقيقية من السلطة الاجتماعية، فإن معنى ذلك أن ذات هذه القاعدة، أو الضمير الاجتماعي كما ذكر آنفاً، قد ضعفت، وأن المجتمع في طريقه إلى الاختلال، أو أن ذلك إرهاص بظهور قاعدة أخلاقية جديدة، وضمير اجتماعي جديد، قد يؤدي إلى ظهور مجتمع مختلف بآليات

مختلفة مع وجود الجماعة ذاتها، ولكن بشكل مختلف.

وفي كلتا الحالتين، فإن تدخّل السلطة السياسية في هذا الأمر لن يؤدي إلى نتيجة، وسوف يستمر المجتمع في السير وفق المنطق المهيمن على مسار الأحداث والتطورات في تلك اللحظة من التغير. فالسلطة السياسية، مهما كانت قوتها ومهما كان مدى هيمنتها، لن تستطيع منع المجتمع من التفكك الأخلاقي، إذا كانت المسألة منظوراً إليها بهذا الشكل ووفق هذا المفهوم، ولن تستطيع منع القاعدة الأخلاقية للمجتمع من التغير في الطريق إلى هيمنة قاعدة جديدة، إذا كانت المسألة بهذا الشكل. فالأخلاق والسلوكيات النابعة منها هي أمور فردية في المقام الأول، قائمة على أساس القناعة الفردية. فإذا حاولت السلطة السياسية أن تلعب الورقة الأخلاقية، لهذا السبب أو ذاك، فإنها ترتكب بذلك خطأ فادحاً ليس في مصلحتها أو مصلحة المجتمع. فهي، أي السلطة السياسية، بلعبها الورقة الأخلاقية، تدفع المجتمع إلى رفضها، سواء بتجاوز طرحها أو طرحه جانباً جملة وتفصيلاً.

خلاصة القول، لقول هو تلخيص في ذاته، هو أن الدولة والسلطة السياسية عبارة عن مؤسسات يفترض فيها أن تكون قانونية، بمعنى تنظيم علاقات وحدات المجتمع مع بعضها البعض بما يحفظ السلام الاجتماعي والحقوق المتداخلة لهذه الوحدات.

أما المسألة الأخلاقية، ومبادىء الفضيلة والسلوك المثالي، فإن ذلك يجب أن يُترك للمجتمع وسلطته الخفية القائمة على قاعدته الأخلاقية وضميره الجمعي، وبذلك تبقى كل سلطة في حدودها، بحيث لا «تخلّق» السياسة، ولا «تسيّس» الأخلاق، مع ما يؤدي إليه ذلك من نتائج ليست في النهاية لصالح الدولة أو المجتمع في ذات الوقت. وهذا هو أهم درس يمكن أن نخرج به من تاريخنا الفكري والسياسي الحديث، بحكوماته وحركاته وخطاباته. إن لم نكن قد استوعبنا مثل هذا الدرس، فنحن في متاهة نضيع، وفي تلك الحلقة المفرغة ندور.

الدولة والفضيلة: لا ضرر ولا ضرار

عند الحديث عن الدولة والفضيلة، هنالك ثلاثة عناصر يجب أن توضع في الحسبان من أجل فهم القضية فهماً سليماً دون إفراط أو تفريط. هذه العناصر هي: السلطة السياسية، والسلطة الاجتماعية والفرد، منظوراً إلى الجميع بشكل كلي، أي في العلاقة المتبادلة بين هذه العناصر الثلاثة. فالسلطة السياسية مهمتها الرئيسة تنظيم المجتمع وفق أسس مؤسسية وقانونية، والسلطة الاجتماعية غير المحسوسة مهمتها ضبط سلوكيات المجتمع وفقاً «الضمير الجماعة» السائدة في لحظة زمنية معينة، ومهمة الفرد أخيراً الموازنة بين رغباته واتجاهاته الذاتية، التي قد لا تتوافق بالضرورة مع المعايير الاجتماعية السائدة، وبين هذه المعايير، بحيث لا يتحدى هذه المعايير المعبرة عن «روح المجتمع» في لحظة من اللحظات بشكل مباشر ومثير لوحدات المجتمع المختلفة. هذا لا يعني أن يتخلى هذا الفرد عن مرئياته جملة وتفصيلاً، فهذا إلى الاستحالة أقرب، طالما الناس مجبولون على التعددية، ولكنه يعني المواءمة بحيث يمكن الاختلاف ولكن دون الفراق والانشقاق. إذا التزم كل طرف من هذه الأطراف بمهمته الرئيسة، كان ذلك هو درب الاستقرار الاجتماعي ومن ثم السياسي، والتطور الخلاق غير المدمر سواء للفرد أو الدولة أو المجتمع.

غير أن مثل ذلك الوضع شيء مثالي أفلاطوني، قد يصلح لوصف دولة فاضلة أو جمهورية ملوك فلاسفة مثالية وفق مرئيات الفارابي أو أفلاطون، ولكنه ليس بالضرورة متفق مع العالم المعاش، الذي قد تكون المثاليات والمعايير النموذجية وصفات سامية لعلاجه، ولكنها ليست الأسس التي يتحرك وفقاً لها فعلاً وعملاً. فماذا لو التزمت السلطة السياسية بمهمتها الرئيسة، أي تنظيم المجتمع مؤسسياً وقانونياً، ولكن سلطة المجتمع الأخلاقية كانت متهافتة بحيث تفتقد أقل درجات الانسجام التي تجعل من المجتمع مجتمعاً، وليس

مجرد أفراد أو وحدات لا رابط بينها إلا مجرد المصلحة المباشرة المشتركة، دون ذلك الرابط غير المادي الذي يشكل روح المجتمع ويجعل منه مجتمعاً؟ وماذا لو كان المجتمع عظيم السلطة الأخلاقية، ولكن السلطة السياسية لا تقوم بدورها المطلوب في التنظيم المؤسسي والقانوني؟ وماذا لو كانت السلطتان السياسية والاجتماعية كلتاهما لا تقومان بدورهما المطلوب، وتحول الكيان كله بالتالي إلى مجرد مجموعة من الوحدات التي لا يسودها إلا ذاتها ولا سيادة تعلو الجميع.

الحالة الأخيرة، أي تهافت السلطتين السياسية والاجتماعية، وخاصة السلطة السياسية التي بدونها لا قيام لمجتمع منظم من الأساس، هي الفوضى بعينها، أو «حالة الطبيعة» التي تحدث عنها توماس هوبز حيث الكل عدو الكل، والجميع في حال حرب مع الجميع. وعلى ذلك فإن مثل هذه الفرضية يجب أن تطرح جانباً إذ لا معنى لأي شيء وكل شيء في ظلها، ويبقى لدينا فرضيتان فقط: ضعف السلطة السياسية مع قوة السلطة الاجتماعية، وضعف السلطة الاجتماعية مع قوة السلطة السياسية.

عندما تكون السلطة السياسية ضعيفة، والسلطة الاجتماعية قوية، فإن انهيار السلطة السياسية خاتمة طبيعية لمثل ذلك الوضع. فالسلطة هنا غير قادرة على «احتواء» عوامل الحركة في المجتمع الذي لا بدّ أن «يفرز» سلطة سياسية قادرة على التواؤم مع آليات الحركة فيه. بمعنى آخر، فإن المجتمع في هذه الحالة «يترجم» سلطته الذاتية إلى سلطة سياسية مباشرة وواضحة، وهذا هو الوضع الثوري الذي تحدث عنه ماركس وآخرون. فالسلطة السياسية في هذه الحالة لا تعبر عن المجتمع ولا تقدر على استكناه نبضه، إذ إنها تنتمي إلى لحظة اجتماعية غابرة تجاوزتها اللحظة الراهنة، حتى دون أن تدرك هذه السلطة ذلك. وفي مجال الأخلاق والفضيلة، وهي مدار الحديث هنا، تحاول السلطة السياسية الضعيفة، عندما تدرك ضعفها في مقابل المجتمع، فرض مفاهيم أخلاقية مثالية على ذلك المجتمع، تعويضاً عن عدم قدرتها على إدارته بما يكفل استقراره. مفاهيم أخلاقية مثالية مبالغ فيها يكون المحسوبون على السلطة السياسية المتهافتة هم أول من يتجاوزها. ونظرة عجلى إلى الأوضاع السياسية والاجتماعية الفرنسية والروسية والإيرانية قبل الثورة في تلك البلاد كفيلة بالتحقق من هذه النقطة.

عندما يفرز المجتمع القوي سلطة سياسية جديدة معبرة عنه، فإن هذه

السلطة غالباً ما تكون ذات وجه استبدادي، إن لم نقل شمولي. وعندما نقول «المجتمع»، فنحن لا نتحدث عن «كل» واحد، بالرغم من وجود تلك «الروح» المتحدث عنها والتي تمنح المجتمع ذلك الانسجام الضروري، رغم الاختلاف، الذي يفرق المجتمع عن مجرد الجماعة العابرة أو حتى القطيع. فالسلطة السياسية الجديدة سوف تحاول، في ظل زخم أيديولوجي وثوري معين، أن تفرض مفاهيم «مثالية» معينة في كل الجوانب، بما فيها الجوانب الأخلاقية، وذلك كردة فعل على الضعف المطلق أو النسبي، والنفاق الأخلاقي الذي كان عنوان «العهد البائد». فالمفاهيم الأخلاقية المتزمتة لليعاقبة في فرنسا، والبلاشفة في روسيا، وحراس الثورة في إيران، إنما هي مجرد شواهد. فالنخبة الأيديولوجية الثورية التي تعبر عن المجتمع، أو التي جعلتها عوامل القوة معبرة عنه، تحاول أن «تحتوي» المجتمع عن طريق الصرامة الأخلاقية، وفق الأيديولوجيا المتبناة أو السائدة بطبيعة الحال. مثل هذا الوضع سوف يكون مرحَّباً به «أيام الحماس»، ولكنه سوف يتحول إلى عبء اجتماعي لاحقاً، عندما تصبح النتيجة هي إضعاف المجتمع في مقابل سلطة كلية، وذلك يقود إلى الفرضية الثانية.

كان نيقولاي مكيافيلي يرى أن السلطة المطلقة، أو الملكية وفق مفاهيمه، ضرورة في حالة فقدان المجتمع لحس الفضيلة، وأن السلطة المقننة، أو الجمهورية وفق مفاهيمه، ضرورة في حالة سيادة الفضيلة في المجتمع. بطبيعة الحال فإن استخدام مكيافيلي للمفاهيم يختلف عن استخدامنا الدارج لها، فأكثر جمهورياتنا في العالم العربي هي ممالك وفق مفاهيم مكيافيلي، والكثير من ممالكنا جمهوريات إلى حد كبير وفق ذات الفهم. والفضيلة التي يتحدث عنها مكيافيلي هي ما يمكن أن نسميه «الطموح» أو السعي نحو المجد لدى الأفراد بصفة خاصة، وهو الذي يقرر حيوية المجتمع من تفسخه، حيث يعني التفسخ هنا انعدام روح السمو وانغماس الأفراد في الأطماع الفردية الضيقة والمباشرة. ما يريد مكيافيلي قوله بإيجاز هو أن كلا النوعين من السلطة السياسية، المطلقة والمقننة، ضروريان وذلك بناءً على حالة المجتمع الأخلاقية، والتي أوجزها بمفهوم الفضيلة القائم على نوعية طموح الفرد. عندما يكون المجتمع «متفسخاً» أو متهافتاً، أي أضعف من السلطة السياسية بشكل أو آخر، فإن هذه السلطة مطالبة بالرفع من شأنه، ولكن أسلوب السلطة أو الدولة في

ذلك هو ما يحدد نجاحها من عدمه، وبالتالي قدرتها على الاستمرار المرتبط بالقدرة على حفظ الاستقرار على المدى الطويل. وفي هذا المجال، ومن الناحية العملية، بعيداً عن المثاليات الأفلاطونية والفارابية، هنالك أسلوبان يمكن استخلاصهما من التجارب الحديثة: أسلوب القسر المباشر والمكشوف، كما في التجارب النازية والفاشية والبلشفية والإسلاموية (الإسلام الحزبي أو المؤدلج)، وأسلوب التنشئة الطويلة النفس، كما في التجارب الغربية الحديثة، أو الأسلوب الأيديولوجي الشمولي المباشر والمنغلق، والأسلوب التنشيئي المنفتح.

أسلوب القسر المشكوف قد يكون ناجعاً وضرورياً في المدى القصير، خاصة وأنه يمارس عادة في حالة إعادة بناء المجتمع من قبل سلطة قوية، ولكنه غير ملائم في المدى الطويل حين تنتهي الظروف التي جعلت من هذا القسر أمراً ضرورياً. وفي حالة استمراره، رغم زوال مبرراته بعد هدوء المجتمع، فإنه قد يؤدي إلى اضمحلال في الضمير الجمعي الذي كانت الدولة تحاول بناءه. فالناس مجبولون على النفور من التوجيه المباشر، وإن كانوا منصاعين دائماً للسلطة القوية. القوة الحقيقية للدولة هي في القدرة على التوجيه غير المنفّر بحيث لا يشعر الأفراد أنهم موجهون أو مأمورون وهم كذلك في حقيقة الأمر. والدولة عندما تعتمد على القسر المكشوف المستمر في كل الشؤون، وعلى رأسها الشأن الأخلاقي، فإنها في الحقيقة تخل بتلك العلاقة المتبادلة بينها وبين المجتمع، وتصبح شرعيتها السياسية قائمة على القوة المجردة وليس على قاعدة اجتماعية صلبة، التي هي أساس كل استقرار. فالدولة البلشفية أو النازية، أو أي تجربة أيديولوجية شمولية مشابهة، مارست القسر واستمرت فيه رغم زوال مبرراته، انطلاقاً من مفهوم مغلق للفضيلة وغيرها، وكان الانطباع أن قوة الدولة المجردة كفيلة بحل كل إشكال. ولكن ما إن أصبح هناك «ثقوب في الثوب»، كما في بريستورويكا وغلاسنوست غورباتشوف في روسيا وكل الشرق الأوروبي، حتى انهار كل شيء، رغم كل تلك السنوات من التعبئة الأيديولوجية القسرية المستمرة. ولماذا نذهب بعيداً، فثمانية عشر عاماً من التبشير الأخلاقي القومي، والتعبئة الأيديولوجية المباشرة لجمال عبدالناصر مثلاً، لم تصمد عاماً واحداً بعد مجيء أنور السادات وفتح بعض الثقوب في ثوب كان يبدو أنه غير قابل للخرق، وبقيت الناصرية مجرد

أيديولوجيا يؤمن بها بعض الجماعات والأفراد، ولكنها لم تتحول إلى أسلوب حياة كما هو مخطط لها، وعلى ذلك قِسْ.

أما الأسلوب التنشيئي المنفتح، فهو قد يعتمد على القسر الصريح أول الأمر، في مرحلة بناء المجتمع وبلورة ضمير جمعي مشترك، إلا أنه يتوقف في اللحظة التي يهدأ فيها المجتمع وتزول المبررات المباشرة للقسر، ويلجأ إلى ترسيخ الضمير الجمعي بوسائل غير محسوسة وليست قسرية مكشوفة، وإن كان القسر يكمن ولا يظهر في ذلك، فالقسر هو من طبيعة تركيب أي دولة وكل دولة، بغضّ النظر عن نظامها السياسي، ولكنه يتخذ أشكالاً مختلفة، وهذا هو الفرق بين الدول. والضمير الجمعي المشترك ضرورة اجتماعية وسياسية يجب خلقه إن كان ضعيفاً أو غير موجود في أسوأ الحالات. في مثل هذا الأسلوب، أي أسلوب التنشئة المنفتح، يلعب التعليم والإعلام الذكي والمؤسسات السياسية والاجتماعية، الدور الذي تلعبه التعبئة الأيديولوجية أو العقائدية المباشرة والبروباغندا والأجهزة في الأسلوب الآخر، ولكن شتان بين النتائج. فالولايات المتحدة أو بريطانيا أو فرنسا مثلاً هي نتاج حركات سياسية واجتماعية وأيديولوجية معينة، وكان القسر المباشر ضرورياً في البداية لبناء الدولة والمجتمع، ولكنه وقف عند لحظة زمنية معينة، وبدأت ترجمة غايات الدولة في مؤسسات سياسية واجتماعية، وفي نظام تربية وتعليم مدروس بإحكام، بحيث يزرع الغايات والأهداف المرجوة، بعيداً عن التبشير الأيديولوجي المباشر، بالإضافة إلى مؤسسات التنشئة الأخرى والمتعددة. لذلك تجد مثلاً أن الليبرالية بنظامها الأخلاقي، أصبحت جزءاً من «الثقافة القومية» الأميركية أو الإنجليزية، بحيث أصبح الفرد هناك يتصور أن مثل هذه الثقافة هي أسلوب الحياة الوحيد، وبحيث أصبح النظام السياسي القائم على مثل هذه الثقافة «منفتحاً» و«متسامحاً» مع كل التيارات السياسية والأيديولوجية، حتى تلك التي تعاديه، لأنه واثق من استحالة نجاحها في ظل الثقافة السياسية السائدة والمرسخة في كل مجال من مجالات الحياة السياسية والاجتماعية.

خلاصة القول لموضوع لا نريد له أن يطول ويمل، هي أن للدولة، من الناحية المثالية، دوراً تنظيمياً لا يجب أن تتجاوزه، كما للمجتمع والفرد. ولكن من الناحية العملية، حيث المثال صعب المنال وإن كان حافزاً للبحث عن الأفضل، فإن مؤسسة الدولة مسؤولة عن حال المجتمع، بما في ذلك

الأخلاق الاجتماعية. ولكن دور الدولة هذا ليس مطلقاً في كل الأحوال، وليس ذا أسلوب واحد، فهو يعتمد على الحالة التي يكون عليها المجتمع في هذه اللحظة أو تلك من الزمان. مهمة السلطة السياسية أن تعرف الفعل المناسب في الوقت المناسب بالأسلوب المناسب، لأن على ذلك يعتمد توازن العلاقة بين الدولة والمجتمع الذي هو أساس كل استقرار، والذي هو بدوره مؤشر نجاح النظام السياسي من عدمه.

أما آن لصفين أن تنتهي؟..

منذ أن رفعت المصاحف على أسنّة الرماح في معركة صفّين بين علي ومعاوية، (رضي الله عنهما)، وعالم الإسلام في حالة حرب ودماء وخصومات، ذات طبيعة خاصة، لا تنتهي. ليس معنى ذلك أن الحروب والدماء والخصومات لم تكن موجودة قبل صفين، أو أن المجتمع كان ملائكياً قبل صفين مثلاً، ولكن صفين أتت بالمصاحف على «أسنّة الرماح»، ومن يومها تحول الصراع السياسي المحض، الواضح المعالم والحدود، إلى صراع عقيدي يدور حول النصوص ومدلولاتها، السياسي منها والاجتماعي خاصة.

لقد أفرزت صفين في النهاية، السنّة والشيعة والخوارج وبذور الإرجاء والجبرية والقدرية، وغيرها من مذاهب وتيارات إسلامية، كان أساسها سياسياً واجتماعياً بحتاً، ثم تحول إلى ديني وعقيدي ابتداء من تلك اللحظة، أي لحظة رفع المصاحف على أسنّة الرماح، والزج بالمصحف في الصراعات السياسية اليومية، والمصالح الآنية، والطموحات الشخصية والفئوية، رغم أن الدين كان قد اكتمل وتم منذ حجة الوداع. فمنذ تلك اللحظة، أصبحت كل حادثة سياسية، وكل خصومة سياسية، وكل نزاع سياسي أو اجتماعي، يغلف بغلاف الدين، وترفع المصاحف على أسنّة الرماح في كل وقت وكل حين، وكل يدّعي بالله وصلاً وحده، دون بقية الخلق أجمعين.

فمن المعروف تاريخياً أن معسكر معاوية بن أبي سفيان (من أهل الشام في عمومه)، لم يرفع المصاحف على أسنّة الرماح، بنصيحة في غاية الدهاء من عمرو بن العاص، إلا بعد أن تبينت هزيمته المحتمة على يد معسكر علي بن أبي طالب (من أهل العراق في عمومه)، (رضي الله عن الجميع). لم تنطلِ الخدعة على علي بن أبي طالب، وكان يعلم أنها حركة من حركات المناورة السياسية والحربية، ولكنه رضخ للخدعة تحت ضغط قطاع كبير من جيشه،

أصبحوا بعد خدعة التحكيم يشكلون تياراً جديداً هو الخوارج، أو «الشراة» كما كانوا يسمون أنفسهم. وإذا كان لنا أن نحدد تواريخ محددة، فإنه يمكن القول إن تلك اللحظة، لحظة رفع المصاحف على أسنّة الرماح، كانت اللحظة الفاصلة في تاريخ الإسلام المُسيس، وبذلك نعني دخول مفهوم «التكفير» إلى السياسة. فقبل تلك اللحظة، كانت تقوم الخصومات، السياسية منها وغير السياسية، وتجري المعارك وتسيل الدماء، ولكن لم يكن أحد يكفر أحداً، بل كان كل شيء يجري في إطاره السياسي البحت، وفضائه الاجتماعي الخاص. أما بعد صفين، فقد سُيس الكفر، وكُفرت السياسة، ومن لحظتها اختلط الديني بالدنيوي، والسياسي بالعقيدي، وضاعت المعالم والحدود، حتى إن قضية كان المقصود بها تصفية المعارضة السياسية، اتخذت شكلاً عقائدياً لا زال راسخاً في الأذهان حتى اليوم، مع نسيان الجانب السياسي في كل ذلك، ونقصد بذلك قضية خلق القرآن أيام المأمون والمعتصم والواثق.

نقول هذا الكلام بمناسبة هذا التوتر الذي نشهده بين إيران وأفغانستان، بين طلاب «العلم» في كابل، وطلاب الحوزة في طهران وقم. فعندما تشاهد الصور المنقولة من الحدود الملتهبة بين الجارين اللدودين، أو تسمع الحملات المتبادلة بين الطرفين، تلاحظ تلك الشعارات المختلفة على الجانبين، والتي تنقلك مباشرة من القرن الخامس عشر الهجري، إلى القرن السادس والسابع الهجريين، بل إلى صفين وكربلاء مباشرة، في آلة زمان أين منها آلة هـ.ج. ويلز الشهيرة. فالإيرانيون نصبوا أنفسهم، ومنذ الثورة الخمينية، أوصياء على الإسلام «الصحيح»، الذي لا يدرك أسراره ومعانيه إلا الملالي في قم. والأفغانيون نصبوا أنفسهم أوصياء على الإسلام «الصحيح»، الذي لا يدرك أسراره ومعانيه إلا «طلبة العلم» في كابل. وطالما أنه لا يمكن أن يكون هناك «إسلامان» صحيحان في مكان واحد، وفق نظرة هذا الجانب وذاك، فلا بد أن يكون هناك حق وباطل، أبيض وأسود إذن، ومن هنا تكون الأرض صالحة لبذور الصدام والعنف والدمار.

إنها المصاحف مرفوعة على أسنّة الرماح من جديد، ومناورات الكر والفر والتحكيم، المغلفة بغلاف ديني، كل يحاول أن يكون، أي الغلاف، بلونه. فالتوتر بين إيران وأفغانستان، لا علاقة له في حقيقته بدين أو هوية، بقدر ما هو صراع يتحدد بعوامل ومتغيرات سياسية بحتة. ولا ريب أن

متخذي القرار في كلا البلدين يعملون ويتصرفون وفق تلك العوامل والمتغيرات السياسية، وليس وفق الشعارات الدينية التي قد تكون مرفوعة، سواء ارتدوا عباءة الفقيه في طهران، أو جبّة طالب العلم في أفغانستان، مناورات صفين تتكرر، ومزج الدين بأغراض السياسة يعود من جديد.

فإيران تخشى من «زخم» الانتصارات السريعة التي حققتها «طالبان»، وتلك الدفعة المعنوية الناتجة عن مثل هذه الانتصارات، من أن تكون مصدر قلق وقلاقل على حدودها الشرقية. فإيران دولة متعددة الأعراق والطوائف، وقد تقوم أفغانستان بإثارة القلاقل انطلاقاً من هذه الحقيقة، حيث الأعراق والطوائف الأفغانية والإيرانية متداخلة على التخوم. فإيران دولة إقليمية كبرى، وهي التي تشكل الخطر المحتمل الأكبر على النظام في أفغانستان، من حيث تنافس الدولتين على النفوذ في ذات الفضاء الإقليمي، آخذين في الاعتبار أن كلا الدولتين تمر في مرحلة الحماس الثوري، والنشوة العقائدية، التي لا تعترف بقواعد أو تنظيمات مسبقة، وإن كانت إيران بدرجة أقل. وقد لا تكون القضية قضية صراع أفغاني إيراني، بقدر ما هي صراع باكستاني إيراني يتوارى وراء الصراع الأفغاني الإيراني. فمهما بلغت أفغانستان من قوة، فهي غير قادرة لوحدها على مجابهة إيران، وبالتالي لا بد من إدخال العامل الباكستاني في التحليل.

وأفغانستان، ومن ورائها الباكستان، ترى في إضعاف إيران قوة لها. فليس في المنطقة قوة إقليمية يُحسب حسابها ويُخشى منها غير إيران. كما أن أفغانستان نفسها تتكون من أعراق وطوائف متعددة، من الممكن أن تستغل سياسياً من قبل إيران، ولذلك يمكن القول إن السياسة الأفغانية (والباكستانية) تجاه إيران تنطبق عليها مقولة «أتغذى به، قبل أن يتعشى بي». وكانت العلاقات الإيرانية الأفغانية دائماً في حالة من الاستقرار، طالما أن الطوائف والأعراق الأفغانية المحسوبة على إيران باقية وعاملة في الساحة الأفغانية، وفق معادلة معينة، وكصمام أمان معين. ولكن عندما بدأت هذه المعادلة في الاهتزاز، وبدا أن الصمام في طريقه للانهيار، منذ دخول طالبان «مزار شريف»، أحسّت إيران بالخطر المحدق بها، وبوضعها الإقليمي، ومن هنا كان الصدام. أما مسألة الديبلوماسيين الإيرانيين المفقودين في مزار شريف، فليسوا إلا، أو ربما لن يكونوا إلا مثل تلك الرصاصات التي قتلت الأرشيدوق

«فرانز فرديناند»، ولي عهد أمبراطورية النمسا والمجر، في سراييفو عام ١٩١٤، واعتبرت الشرارة الأولى للحرب العالمية الأولى. كانت حادثة الاغتيال مجرد شرارة للحرب، ولم تكن السبب على الإطلاق.

ليس المراد هنا تحليلاً سياسياً صرفاً للأزمة الإيرانية الأفغانية، فهناك من يملك المعلومات والقدرة على التحليل أكثر منّا هنا. ولكن المراد هو القول إن متخذي القرار، سواء في إيران أو أفغانستان، أو غيرهما من دول معنية بالنزاع وموازين القوى، يدركون تماماً الطبيعة السياسية البحتة للصراع بين الدولتين وبين النظامين السياسيين في طهران وكابل، وهم يقررون ويتصرفون وفقاً لهذا الإدراك، وليس لأي إدراك آخر. ولكن القضية الخطيرة تكمن في عملية التغرير بالناس، ورفع المصاحف على أسنّة الرماح من جديد، وتحول القضية السياسية إلى قضية دينية وصراع بين «الحق» و«الباطل»، وبين «الله»، و«الشيطان»، و«الخير»، و«الشر».

فالمقاتلون المحتملون على الجانبين، سواء على الجانب الإيراني أو الجانب الأفغاني، لا يدركون معنى التحليل السياسي، ولا البواعث الحقيقية للخصام والقتل، كما لم يكن المتقاتلون في صفين وغيرها مدركين لطبيعة الصراع على السلطة الذي جرّ الخصام والصدام. كل ما يدركونه، وما استقر في وعيهم، أنهم إنما يقاتلون من أجل الحق ومن أجل الله ونشر كلمته ورفع رايته. فالمقاتل المحتمل في إيران إنما يقاتل وفي ذهنه أيام علي والحسن والحسين وبقية الأئمة، وكل ذلك الرفض الذي ربي عليه تجاه الطرف الآخر. والمقاتل الأفغاني المحتمل، إنما يفعل ذلك وفي ذهنه أنه وحده على الحق، ولا إسلام حق إلا ما يعتقده وما قيل له إنه كذلك، وكل ذلك الرفض الذي ربي عليه تجاه الطرف الآخر. ثم يأتي صاحب القرار السياسي، ويستغل كل هذا الحماس الديني، والإرث الثقافي، و«يجيّره» لصالح الهدف السياسي البحت الذي هو مدرك له تمام الإدراك، كما كان معاوية وعمرو مدركين لذلك.

قد تكون مثل هذه العملية في غاية الذكاء السياسي، منظوراً إليها من باب استخدام كافة الأوراق المتاحة لتحقيق الهدف، ولكنها في الخاتمة قد تكون وبالاً على صاحب القرار نفسه. فعندما تنتهي الظروف التي أدت إلى استخدام هذا الطرف أو ذاك، هذا التيار أو ذاك، هذا الزخم والعاطفة الجياشة أو ذاك، يجد «المغرر» به نفسه في حالة ضياع قد تدفعه إلى الانقلاب

على صاحب القرار، الذي خدعه وفق منظوره، فيخرجه من الملّة، إن كان على نفس ملّته، أو يقاتله طلباً للشهادة التي كان يرجوها وهو من المغرر فيهم. هكذا انبثق الخوارج في ثورة على علي ومعاوية معاً، وهكذا تحول مجاهدو الأمس إلى إرهابيي اليوم، ودعاة الأمس إلى مشاغبي اليوم. فالدين قد يكون صالحاً، وهو صالح، لأن يكون ورقة لعب سياسي فاعلة. ولكن، من يلعب هذه الورقة عليه أن يدرك أنها صالحة له ولغيره، وإذا كانت محققة لمصلحته وغاياته اليوم، فقد تكون هي ذاتها سلاحاً يُشهر عليه في أيام أخرى. فمتى يأتي الزمن الذي نكف فيه عن جعل الدين ورقة ضمن أوراق، وتوضع فيه النقاط على الحروف، وتُنزل فيه المصاحف من على أسنّة الرماح، وتُطوى فيه صفحة صفين وأخواتها... متى؟

السياسة بين الحلال والحرام

السياسة هي فن الممكن، منظوراً إليها من زاوية الممارسة والتفصيلات الدقيقة التي تحتويها هذه الممارسة. عندما نقول «فن الممكن» فإن المعنى منصرف إلى أن هناك هدفاً محدداً واضحاً في تصور واضعه، يحاول الوصول إليه أو تحقيقه. كيفية الوصول إلى هذا الهدف هي الممارسة السياسية وهي ما يطلق عليها فن الممكن. هذه الممارسة تحتوي العديد من البدائل والخيارات العملية التي يجد صانع القرار أن عليه التعامل معها واختيار البديل المناسب في الوقت المناسب والمكان المناسب، من أجل تحقيق الهدف، أو الاقتراب من ذلك، حسب الظروف والمتغيرات المحيطة. بمعنى أنه، وفي الممارسة السياسية، ليس هناك بديل واحد أو خيار واحد هو الحق وغيره باطل، أو هو الصح وغيره خطأ، بل هي احتمالات عديدة يتحدد السليم منها من غير السليم، وفقاً للظروف والملابسات المحيطة. بمعنى أنه ليس هناك حق مطلق أو باطل مطلق في هذا المجال، بل هي معادلة من البدائل والخيارات والظروف التي تحد هذه النتيجة أو تلك أو غيرها من مخرجات.

نقول هذا الكلام بمناسبة أن هناك بعض الجماعات والأحزاب السياسية ذات الاتجاه الأيديولوجي الإسلاموي، تحاول أن تمارس السياسة لا من خلال كونها فناً للممكن، ولكن من خلال إعطائها صبغة دينية مدّعاة. فهذه الممارسة أو ذلك البديل حرام لا يجوز، وهذه السياسة كفر لا يجوز، أما السياسة الحلال فهي هذه أو تلك من الآراء التي يرفعونها اجتهاداً أو ممارسة عملية للسياسة ولا حلال غيرها. بالطبع هم يفعلون ذلك لأسباب هي بدورها سياسية بحتة، ولا علاقة لها بذات الدين. إنها أسباب تتعلق بالبحث عن شرعية معينة يستند إليها، ومن أجل تعبئة جماهيرية وإعلامية كفيلة بتحقيق الهدف الذي تسعى إليه هذه الجماعات، ألا وهو السلطة، مثلها مثل أي

جماعات أخرى تمارس السياسة وتدخل المعترك السياسي. ولكن الفرق بين هذه الجماعات وغيرها يكمن في أنها، أي هذه الجماعات، لا تعترف بأنها تمارس سياسة وتسعى إلى السلطة بالتالي، ولكنها تغلف ذلك بستار أو حجاب من المثل والقيم الرفيعة التي تقول بأنها تدعو إليها، دون أن تكون السلطة جزءاً من الهاجس أو الغاية المبتغاة. بمعنى أنه حتى هذه الجماعات إنما تمارس فن الممكن أيضاً، وذلك من خلال تبنّي خيار معين للوصول إلى الهدف ألا وهو الخيار الديني والقول بصبغة دينية معينة تكفل لها تحقيق القوة اللازمة للوصول إلى الهدف، وهذا أفضل خيار ممكن بالنسبة لهذه الجماعات في مثل هذه الظروف. إنه، خيار عملي في المقام الأول قبل أن يكون خياراً مبدئياً كما تقول اللافتة الأيديولوجية. إذ إنه وبإدخال مسألة الحلال والحرام في الممارسة السياسية، فإن هذه الجماعات تحاول أن تجعل من كافة البدائل السياسية نوعاً من «التابو» المحرم، إلا بديلها أو خيارها؛ فهو الحلال البين، وبالتالي على الجميع أن يأتوا إليها إذا أرادوا الاقتراب من الحلال والابتعاد عن الحرام. وإذا كان لمثل هذه الجماعات الحق في اختيار البديل العملي المناسب لها، وفقاً لتعريف السياسة بأنها فن الممكن، بما يكفل تحقيق الهدف المتصور، فإنه لا حق لها في جعل الدين ألعوبة سياسية أو مجرد وسيلة من وسائل فن الممكن. ولا حق لها، من جانب آخر، في أن تكون صاحبة الوصاية على الدين ومالكة مفاتيح الحلال والحرام والكفر والإيمان في أمور لا علاقة لها بذات الدين ولم تنصّ مصادره الرئيسة بنص صريح واضح على أن هذا الأمر حرام أو أن ذاك الأمر كفر بواح. إن أهم القواعد الدينية التي تحدد مجرى السلوك في مثل هذه الشؤون، أي شؤون السياسة العملية، هي قواعد واضحة لا لبس فيها مثل أن «الأصل في الأمور الإباحة»، و«أنتم أعلم بأمور دنياكم»، وكذلك «الحلال بيّن والحرام بيّن». إن التحليل والتحريم هما من الأمور الخطيرة التي لا يجوز العبث بها من قبل أي بشر لأنها منوطة بخالق البشر سبحانه وتعالى، وتحريم ما أحل الله هو على نفس الدرجة من الخطورة من تحليل ما حرّم الله، ولعله أشد. هذا لا يعني عدم الاجتهاد، والبحث عن علة هذا وعلة ذاك، ولكن الاجتهاد يبقى اجتهاداً، أي نشاطاً بشرياً وممارسة إنسانية، لا يعلم المجتهد حق العلم إن كان قد أصاب أو أخطأ، إذ إن علم ذلك عند الله وحده، ولكنه يبقى مجتهداً حاول جهده على قدره وبالتالي يبقى اجتهاده رأياً يأخذ منه ويترك طالما أن النص الصريح المانع القاطع

غير موجود. أما أن يأتي أحدهم فيقول إن هذا حرام وذلك حلال، وذاك هو حكم الله، فهو أمر غاية في الخطورة على الدين والمجتمع في ذات الوقت، ولنا في حديث رسول الله ﷺ إلى بريدة خير دليل، حين نهاه (عليه الصلاة والسلام) من إنزال الناس على «حكم الله» لأنه، أي بريدة، لا يدري أيصيب حكم الله فيهم أم لا. هذا ورسول الله ﷺ حيّ يرزق، وهو ذو الصلة المباشرة مع السماء، فكيف اليوم والرسول الأعظم عند الرفيق الأعلى.

هل يعني مثل هذا الحديث ألاّ علاقة بين الدين، والإسلام تحديداً، وبين السياسة، كما قد يعترض البعض، بالطبع ليس هذا المقصود، إذ إن العلاقة بين الدين والسياسة مسألة واضحة لا تحتاج إلى مزيد من التفسير. ولكن، حين الحديث عن السياسية يجب أن نحدد عن أي مستوى للسياسة نتحدث. فالسياسة ليست واحدة، وبالتالي لا نستطيع أن نضع الأمر في إطار تجريدي واسع جداً فنقول الدين والسياسة ونصمت، إذ لا بد من تحديد المستوى المتحدث عنه إذا أردنا تبين هذه العلاقة بشكل واضح وسليم. فالدين محدد للسياسة ومؤثر فيها من حيث المبادىء العامة والخطوط العريضة والغايات النهائية. أما الأمور التفصيلية أو العملية فهي من «أمور الدنيا»، وذلك في إطار المبادىء العامة بطبيعة الحال. فالدين مثلاً يحدد الغايات السياسية العليا والمبادىء العامة المحددة لأطر الحياة الاجتماعية التي تشكل السياسية جزءاً منها، وذلك حين يتحدث، أي الدين، عن العدل والمساواة والشورى وتحريم الظلم، ونحو ذلك من مبادىء عامة. أما «كيفية» تحقيق ذلك، أي الممارسة السياسية العملية، فإنها مسألة متروكة للناس لإيجاد السبل والخيارات والبدائل المناسبة لتحقيق ذلك وفق ظروف الزمان والمكان، إذ إنهم «أعلم بأمور دنياهم»، كما علّمنا سيد الرسل والبشر أجمعين (عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم). ومن أفضل الدلائل على ذلك أيضاً، قوله ﷺ إن «الحرب خدعة». فمن المعلوم أن الكذب والخداع والتدليس من السلوكيات الأخلاقية المحرمة في الإسلام، فكيف يمارس الخداع رسول الله وهو النبي المعصوم؟ حاشا لله أن يكون رسول الله كذلك، ولكن لا بد أن في ذلك درساً وحكمة لأمته، إذ إنه ورغم أن الخداع محرّم فإنه إذا تعلق بمصلحة عامة واضحة، كالنصر في الحرب مثلاً، فإنه أمر مبرر ومقبول. ومثل ذلك حادثة قتل اليهودي كعب بن الأشرف عن طريق الخداع أيضاً، إذ إن في قتله بأي صورة تحقيقاً

لمصلحة عليا وهدف سام، ولذلك كان قتله بالطريقة التي قتل بها أمراً مبرراً بل ومطلوباً. من خلال هذه الأمثلة يتبين لنا المقصود بدقة حين الحديث عن السياسة بالمعنى التجريدي العام (مستوى القيم والمبادىء والمثل) والمعنى التفصيلي العملي الخاص (مستوى الممارسة)، ويتبين لنا من خلال ذلك العلاقة الصحيحة بين الدين والسياسة، بل بين الدين والدنيا بصفة عامة. وقد فطن إلى هذه المسألة بعض فقهاء السلف حين تعرضهم لها، وذلك مثل ابن تيمية وابن القيم (رحمهما الله)، وخاصة في كتاب **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، وبالأخص عند الحديث عن مسألة العدل والظلم وما يتعلق بهما.

من زاوية أخرى، هل يعني حديثنا عن خطأ «المكفِّرة» و«المحرِّمة» أننا قطعنا الطريق على «المعارضة السياسية» ونحو ذلك، حين حاولنا أن نبطل الأساس الشرعي الذي يستندون إليه من خلال إلباس هذه المعارضة لباساً دينياً مقدساً لا يمكن نقده أو الاقتراب منه؟ بطبيعة الحال ليس هذا هو المقصود. إن القصد منصرف لا إلى نقد المعارضة ولكن إلى نقد اللباس الأيديولوجي الديني الذي تحاول هذه المعارضة أن تكسو ذاتها به. أما المعارضة بحد ذاتها أو عدم الاتفاق مع هذه السياسة أو تلك، فهو حق مشروع لأي أحد وكل أحد. لك أن تتفق مع خطة السلام في الشرق الأوسط مثلاً أو تعارضها، ولك أن تتفق أو تختلف مع خيار غزة ـ أريحا أولاً، ولك أن تعارض سياسات هذا النظام أو ذاك، ولك أن تتفق أو تعارض هذا النظام السياسي أو ذاك، لك الحق في كل ذلك، أما غير الحق فهو أن تضفي على هذه المعارضة أو ذاك الاتفاق صبغة دينية مقدسة، بحيث تجعلها مجال حلال أو حرام، كفر أو إيمان، فتكون بذلك قد جنيت على ذات الدين الذي لا علاقة واضحة أو صريحة له بكل ذلك، إذ إنه أعطاك المبادىء العامة والخطوط العريضة وتركك لعقلك واجتهادك فيما دون ذلك، ولكن لا العقل ولا الاجتهاد يمكن إعطاؤهما صبغة مقدسة بحيث لا يكون الحق إلا معهما، ومن خالفهما فقد خالف حكم الله، كما يقول البعض ويردد. والشاهد هنا كثرة الاجتهادات في المسألة الواحدة، وكلها اجتهادات مخلصة من فقهاء مخلصين يملكون أدوات الفقه مهيّئين له، فأي هذه الاجتهادات هو حكم الله؟ كلها اجتهادات، أي إنها كلها آراء تحاول استخلاص الحكم السليم، ولكنها تبقى

اجتهاداً لا حكماً قاطعاً مقدساً لا يأتيه الباطل من أمامه أو من خلفه.

إذن تبقى المعارضة السليمة أو الاتفاق السليم هما اللذان يتعارضان أو يتفقان مع هذه السياسة أو تلك انطلاقاً من كونها «وجهة نظر» من أن هذه السياسة تحقق الهدف المنشود، أو أن تلك السياسة لا تحقق الهدف المنشود، دون إقحام وجهة النظر هذه في مسائل الحلال والحرام، الكفر والإيمان، لأن المجال غير المجال. أنت تعارض هذا النظام أو تتفق مع ذلك النظام لاعتقادك أنه فاسد أو صالح وفقاً للمعيار أو المرجع أو المبدأ الذي وضعته فيصلاً للصلاح والفساد، الفاعلية والشلل ونحو ذلك. ولكن أن تجعل هذا الفيصل مقدساً ذا صبغة دينية قاطعة، فهذا هو الخلل كل الخلل.

أنا أعلم أن حديثي السالف يندرج تحت باب «ما يجب أن يكون»، بمعنى أنه حديث يحاول أن يكون عقلانياً ما أمكن، من أجل مجتمع عقلاني وممارسة سياسية عقلانية. ولكنني أعلم أيضاً أن المعنيين بالحديث لن يقبلوا لأن السياسة ممارسة من أجل تحقيق غاية لا يمكن إنجازها إلا بالسلطة أو المشاركة فيها، وذلك شيء مدرك ومفهوم. ومن أجل ذلك فإنهم لن يتخلوا عن وسيلة سياسية ناجحة عملياً، ألا وهي تديين السياسة العملية، من أجل دعوة عقلانية أتت من هنا أو هناك. ولكنني أقولها صريحة: إذا أردنا فعلاً تحقيق الغايات والأهداف العامة فليس لنا طريق إلا عقلنة السياسة، لأن هذه العقلنة تعني التعايش والتفاعل ومن ثم التعددية الرافعة من شأن المجتمع حضارياً. أما سياسات التكفير والتحريم فإنها لن تؤدي إلا إلى الصراع والتناحر بين الفئات ومن ثم انهيار المجتمع، وعلى ذلك يبقى السؤال: هل نحن طلاب تعايش أم تناحر؟ هذه هي المسألة.

مرة أخرى:
السياسة بين الحلال والحرام

عندما كتبت «السياسة بين الحلال والحرام»، كنت أعتقد أنها مجرد تحصيل حاصل، وأن أفكارها مجرد بديهيات يدركها الحس العام والذهن الصافي، حيث إن خلاصتها بدت في غاية البساطة والبداهة. انتهت تلك الخلاصة إلى أن السياسة تقوم على مستويين من التحليل: مجرد عام ومحسوس تفصيلي. أما المجرد، فإن الدين عامة، والإسلام خاصة، داخل في نسيجه، سارٍ في تركيبه سريان الروح في الجسد، إذ إنه الإطار العالم لأي مجتمع وأي ثقافة، والدين هو أحد المؤطرات الرئيسة لثقافة أي مجتمع، إن لم يكن المؤطر الأوحد في بعض الحالات المتناثرة في ثنايا التاريخ وزوايا الجغرافيا. وأما التفصيل فهو متعلق بجانب المعاملات في الحياة البشرية، والذي هو جانب متغير بطبعه مرتبط بتطور وتغير حياة الجماعة ومصلحتها غير الثابتة على حال. وعلى ذلك فإن الدين لا يحددها بشكل مباشر، وإن كان مؤطراً لها وفق المبادىء العامة الموجودة دائماً في دستور الجماعة. فمبادىء مثل: «الأصل في الأمور الإباحة»، و«الحلال بيّن والحرام بيّن»، و«أنتم أعلم بأمور دنياكم» إنما تتعلق بحرية التفصيل والحركة داخل إطار المبادىء العامة المجردة والتي هي المعنية بمقولة أن «الإسلام صالح لكل زمان ومكان» وليس التجارب التاريخية المحسوسة التي هي تطبيق لهذه المبادىء، ولكنها ليست التطبيق الأوحد أو الخيار الأوحد.

وكنت أعتقد، وما زلت، أن عظمة الإسلام تكمن في مبادئه العامة والشاملة، إذ إنها هي التوازن بعينه بين التحريم المطلق، والإباحة المطلقة، بين المجرد والمحسوس، بين ما يجب أن يكون وما هو كائن، بين التاريخ وما فوق التاريخ، بين النسبي والمطلق بصفة عامة. والإسلام، كما نعلم، دين

قائم على الوسط والوسطية: ﴿**وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس**﴾ (البقرة، الآية ١٤٣). هنالك إذن حدود عامة ومبادىء شاملة تؤطر حركة الإنسان الاجتماعية. وضمن هذا الإطار الواسع فإن الإنسان حر في العقل والفعل، وإلا فما فائدة العقل الذي منحه الخالق للمخلوق والحرية التي لا معنى للتكليف بدونها، ونحن نعلم أن الخالق لا يخلق أي شيء عبثاً، ولا يمنح أي شيء اعتباطاً.

ولنضرب مثلاً على ذلك كتاب الله الخالد «القرآن الكريم» ففيه يقول الحق سبحانه: ﴿**ما فرّطنا في الكتاب من شيء**﴾ (الأنعام، الآية ٣٨)، ما معنى مثل هذا القول الكريم؟ في تفسير ذلك، يقول محمد علي الصابوني نقلاً عن الطبري والزمخشري والجلالين، إن المقصود هو: «أي ما تركنا وما أغفلنا في القرآن شيئاً من أمر الدين يحتاج الناس إليه في أمورهم إلا بيناه: وقيل إن المراد بالكتاب اللوح المحفوظ، ويكون المعنى: ما تركنا في اللوح المحفوظ شيئاً فلم نكتبه» (**صفوة التفاسير**، الجزء الأول، ص ٣٨٩). غير أن الصابوني يضع حاشية تقول: «هذا اختيار الطبري والزمخشري والجلالين، ورجّح أبو حيان في **البحر المحيط** أن المراد بالكتاب القرآن الكريم العظيم». ثم قال: «وهذا الذي يقتضيه سياق الآية والمعنى وبه بدأ ابن عطية». ونحن نعتقد أن المراد بالكتاب هنا هو القرآن الكريم وليس اللوح المحفوظ وذلك لسبب منطقي في المقام الأول: فاللوح المحفوظ هو شاهد القدرة والعلم الإلهيين، وبالتالي فهو كامل ومحيط بالضرورة ولا يحتاج إلى تأكيد وإثبات، إذا إنه إذا كان الإله لا بد كاملاً، فإن علمه وقدرته وكل صفة من صفاته لا بد أن تكون كاملة لأنها ملازمة لصاحب الصفة. وطالما أن اللوح المحفوظ هو شاهد العلم الإلهي، فلا بد بالضرورة أن يكون كاملاً دون حاجة إلى تأكيد. أما ما هو بحاجة إلى تأكيد فهو ما يتداوله الناس من كلام الله المكتوب وإثبات أن هذا الكلام هو كلام الله فعلاً. ومن هنا يكون طرح التحدي بكون هذا الكتاب شاملاً لكل ما يفيد الإنسان في حياته دون تفريط، إذ ما إن يثبت ذلك حتى يكون دليلاً وشاهداً على أن ما ورد في الكتاب هو كلام الله فعلاً وليس من صنع بشر، وهنا تقوم الحجة عقلاً وشرعاً.

ولكن يبقى سؤال: هل التفريط وعدم التفريط منصرف إلى أمور الدين والدنيا، أم هو قاصر على أمور الدين كما في التفسير السابق؟ والحقيقة أن

النتيجة واحدة، سواء قلنا إن المعنى منصرف إلى الدين فقط أم إلى الدين والدنيا معاً. فإذا كان عدم التفريط منصرفاً إلى أمور الدين فقط، كما ذهب المفسرون السابقون، فمعنى ذلك أن الدنيا (المعاملات) متروكة لأهلها حيث إنهم «أعلم بأمور دنياهم»، أما العبادات فهي ثابتة مطلقة لا يطالها مبدأ التغير. أما إذا كان عدم التفريط منصرفاً إلى أمور الدين والدنيا معاً، فإن المعنى قائم على كون القرآن الكريم كتاب مبادىء عامة وأطر شاملة تحدد الحركة لكنها لا تقيدها، توجه هذه الحركة ولكنها لا تطرح إجابات مباشرة، إذ إن ذلك متروك للإنسان وعقله. من هذا المنطلق نفهم مثلاً قول الحق تعالى: **﴿قل سيروا في الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين﴾** (الأنعام، الآية ١١). مثل هذا القول الكريم يطرح منهجية معينة ولكنه لا يعطيك التفاصيل التي لا بد أنك عاثر عليها إذا «سرت» و«نظرت»، وعلى ذلك قسْ بقية آيات الكتاب الكريم.

إذن، ووفق الفهم السابق، نستطيع القول إن الكتاب لم يفرط في شيء، سواء فيما يتعلق بالثابت من عبادات، أو المتحول من معاملات ونظرات، ولا يستقيم الفهم السليم لكتاب الله إلا بذلك، الذي بغيره سوف نكون قد جنينا على أنفسنا وعلى كتاب الله قبل كل شيء. ولتوضيح هذه النقطة نقول: لنفرض أن أحدهم جاء يسأل: تقولون إن الكتاب لم يفرط في شيء من أمور الدين والدنيا، فهل لك أن تدلني على نظرية أينشتين في النسبية في القرآن، أو نظرية نيوتن في الجاذبية، أو كوبرنيكس في مركزية الشمس، أو جاليلو في دوران الأرض. أين نظرية الكم وانشطار الذرة في القرآن، أين.. وأين، إن لم يكن كل ذلك في الكتاب فإنه قد فرط في شيء وأشياء، وبالتالي فإنه ليس كلام الله، أليس كذلك؟

والحقيقة أن مثل هؤلاء المتسائلين لديهم بعض المبرر في مثل هذا الشك، إذ إن بعض «الغلاة» و«المتنطعين» (بحسن نية، كما نفترض)، يحمّلون القرآن ما لا يحتمل، فيجعلونه كتاباً في الطب والهندسة والقانون والفيزياء والجيولوجيا والأنثروبولوجيا والسيكولوجيا وعلم السياسة والاقتصاد والاجتماع والفلك، بل وحتى المحاسبة، وغير ذلك كثير. وهم بذلك إنما يجنون على القرآن رغم أن النية قد تكون الرفع من شأنه، فالقرآن الكريم ليس كتاباً مدرسياً في علم ما، ولا «المرشد اليدوي» لعمل كذا وكذا، ولكنه «دستور»

والدستور بالتعريف لا يعطي التفصيل ولكنه يعطي المبدأ العام المؤطر للتفصيل، والممكّن من الغوص في ذلك التفصيل، بغير ذلك لا يستقيم الفهم وإن حسنت النوايا، إذ ليس بالنوايا وحدها نتوصل إلى النتائج الصحيحة.

من هذه النقطة، ومن ذلك الفهم، نلج السياسة وعلاقتها بالدين عموماً، ومسألة الحلال والحرام تخصيصاً. فأنت عندما تتحدث عن السياسة فإنك لا تتحدث عن شيء واحد لا يدركه الغموض، ولكنك تتحدث عن شيء ذي مفاهيم مختلفة ومستويات متغيرة وممارسات متعددة. فمن الناحية النظرية والمنهجية مثلاً يمكن تفريع السياسة إلى عدة مجالات هي: الفلسفة السياسية، علم السياسة، وفن السياسة. فالفلسفة السياسية تبحث فيما يجب أن يكون عليه الحال (انطلاقاً من قيم معينة)، وفي مثل هذا الإطار يندرج مفكرون مثل أفلاطون في الفكر الغربي، أو ابن تيمية وابن القيّم في تراثنا، حين يتحدثون عن السياسة. وعلم السياسة يتحدث عما هو عليه واقع الحال بشكل وصفي تفسيري دون أن يكون للتفضيل دخل في مثل هذا الوصف وذاك التفسير. وفي مثل هذا الإطار يندرج دارسو السياسة في الوقت الحاضر، ومفكرون مثل مكيافيلي في التراث الغربي أو ابن خلدون والماوردي وابن أبي الربيع في تراثنا. أما فن السياسة، فيمكن القول إنه ذلك الجسر الذي يربط بين ما يجب أن يكون عليه الحال (الفلسفة) وواقع الحال (العلم)، وهو المقصود حين الحديث عن السياسة بأنها «فن الممكن». ولعل أبرز مثال على ذلك المقنع في **رسالة الصحابة**. فالممارسة السياسية تعني محاولة تحقيق غايات وأهداف الجماعة (ما يجب أن يكون) مع الأخذ في الاعتبار واقع حال الجماعة، سواء في الداخل أو في علاقاتها مع الجماعات الأخرى (ما هو كائن). الأخذ بالأهداف والغايات (الفلسفة) دون الواقع (العلم)، يعني الغرق في رومانسية قد تكون جميلة ولذيذة، ومثيرة، ولكنها غير قابلة للتحقيق، وفي ذلك ضرر للجماعة وإن كانت الغايات نبيلة في ذاتها. والانغماس المطلق في الواقع دون غايات وأهداف مؤطرة للحركة، يعني الغرق في واقعية ساذجة وسطحية لا تلبث أن تكون خطراً على مصلحة الجماعة أيضاً. الممارسة السياسية (فن الممكن) هي التي تجمع الطرفين وتكون فيها محاولة لتحقيق المصلحة عن طريق الابتعاد عن الغرق في الرومانسية المطلقة أو الواقعية السطحية المطلقة.

وعندما نقول «الممارسة السياسية» و«فن الممكن» فإننا نتحدث عن نهايات مفتوحة، وخيارات متعددة، ولكنها كلها تصب في مصب واحد، ألا وهو تحصيل المصلحة والابتعاد عن الضرر بالنسبة للجماعة. هذه المصلحة ليست من الأمور الثابتة إذ إنها متغيرة بتغير الظروف في الزمان والمكان وحركة الجماعة في التاريخ. وبالتالي فإن طرق ووسائل تحقيق هذه المصلحة هي متغير بدورها نتيجة تغير المصلحة. وتحقيق مصلحة الجماعة هو دعم لقيمها ومبادئها في الحياة (الفلسفة السياسية)، ولكن تحقيق هذه المصلحة لا يكون بتجاوز الواقع السياسي أو القفز فوقه، بل بالعمل وفق آلياتها وإلا فإن الفشل هو المآل.

إذن، فالممارسة السياسية (فن الممكن) مسألة نهايات مفتوحة وخيارات لا أول لها ولا آخر، وكلها تدور في إطار تحقيق المصلحة وبالتالي دعم الغايات النهائية للجماعة، فأين موقع الحلال والحرام في مثل هذه الخيارات اللانهائية؟ الحقيقة أنه لا موقع للحلال والحرام في مثل هذا الوضع الذي تنطبق عليه مبادىء مثل «الأصل في الأمور الإباحة» و«أنتم أعلم بأمور دنياكم»، طالما أن هذه الخيارات تدور في إطار مصلحة الجماعة واستبعاد الضرر عنها. أما الباحثون عن الحلال والحرام في مثل هذه المسألة فمثلهم مثل أولئك الباحثين عن معادلة فيزيائية أو تركيبة كيماوية أو وصفة طبية في القرآن الكريم، بغضّ النظر عن النوايا والغايات، إذ إن المنهج ذاته غير سليم. هم بذلك يسيئون للقرآن نفسه ويقيدون حرية الجماعة في سعيها نحو مصلحتها، فهم لا يرون إلا طريقاً واحداً يؤدي إلى روما، مع أن هناك الكثير من الطرق كلها تؤدي إلى روما، واختيار الطريق المناسب خاضع لظروف الزمان والمكان، أما الهدف وهو روما (المصلحة والغاية) فهو قابع هناك. ولماذا نذهب بعيداً في الكلام المجرد ولدينا من الممارسات السياسية التاريخية للسلف ما يبرهن على خطأ القول بالحلال والحرام في هذا المجال، وهو خطأ قد يضر الإسلام نفسه والدين ذاته عن طريق جعله أيديولوجيا ضيقة مغلقة، وهو حقيقة ليس كذلك.

في معركة «الجمل» تقابل جيشان من المسلمين على رأس أحدهما علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)، وعلى رأس الآخر الزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله (رضي الله عنهما)، ومعهما أم المؤمنين عائشة بنت أبي بكر

(رضي الله عنهما)، وسالت بين الجيشين الدماء، وكلنا يعلم أن هؤلاء الرؤوس من المبشَّرين بالجنة. إذا أدخلنا مسألة الحلال والحرام في الحكم على الممارسة السياسية، وجب علينا تحديد من هو المخطىء (صاحب الأسلوب المحرم) ومن هو المصيب (صاحب الأسلوب المحلل) في هذه المعركة، وذلك يقود إلى إشكالية وقع فيها الخوارج في هذا المجال ألا وهي تكفير طرف دون طرف، أو تكفير كافة الأطراف (كما حدث في معركة صفين). فهل نقول إن علياً وجيشه كان مخطئاً وبالتالي خاض في الحرام؟ أم نقول إن الزبير وطلحة وعائشة كانوا من المخطئين وإنهم هم من خاض في الحرام؟ أم نقول، كما هو رأي أهل السنة والجماعة، إن الكل كان مجتهداً والله أعلم بالنيات وعليه حسابهم. بأي قول قلت، فإن النتيجة التي تصل إليها سوف تكون واحدة. فإذا خطّأت ثم حرّمت ثم كفّرت أحد الطرفين أو كليهما تكون قد فعلت عظيماً، إذ إنك أخرجت من الملة من هم مشهود لهم بالجنة، فكيف يدخل الجنة من هو من غير أهل الملة؟ وإذا أنت أخذت برأي أهل السنة والجماعة وقلت إن الجميع مجتهد وإن الله أعلم بالنيات وإليه فصل الخطاب يوم الدين الأكبر، فأنت قد أدنت أسلوب التحليل والتحريم في هذا المجال؟ إذ إن هؤلاء هم سلفنا الصالح والذين منهم نأخذ القدوة، فإذا كانوا قد اجتهدوا اجتهادات متضاربة أدت بهم إلى سفك الدماء والقتل في أمور السياسة دون أن يخرجهم ذلك من الملة، ودون أن يكون هناك خط فاصل واضح بين الحلال والحرام، أفلا يكون لنا ذلك في البحث عن مصلحة الجماعة بما هو دون القتال وسفك الدماء بشكل كبير؟ ونفس هذا التحليل من الممكن أن نطبقه على معركة صفين وغيرها في تاريخنا.

قد يقول قائل إن كل من ذكرت هم من الصحابة (رضوان الله عليهم أجمعين)، وبالتالي فإن اجتهاداتهم ليست كأي اجتهاد، وما فعلوه خاص بهم ولا تجوز المقارنة. لنأخذ بهذا الاعتراض ونبتعد عن عهد الصحابة وما جرى فيه، ونأخذ مثلاً آخر من تاريخنا، بعيداً عن الصحابة. لقد تقاتل الأمين والمأمون، أبني هارون الرشيد على الخلافة (على السلطة)، فمن منهما المخطىء ومن منهما المصيب، ومن منهما خاض في الحرام ومن منهما كان الحلال إلى جانبه؟ ولنجعل المسألة أكثر وضوحاً نقول: من منهما في النار: الأمين أو المأمون أم كلاهما وفقاً لحديث رسول الله ﷺ: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما،

فالقاتل والمقتول في النار» (الحديث، أخرجه البخاري في كتاب الإيمان وباب المعاصي من أمر الجاهلية). معنى ذلك أن أميرين من أمراء المؤمنين في النار. فأي مؤمنين هؤلاء الذين يكون أمراؤهم في النار؟ إذن لا بد أن يكون معنى حديث رسول الله ﷺ منصرفاً إلى شيء خلاف الاختلاف في الرأي وإن أدى إلى قتال مثلاً، إذا كانت النية خالصة من أجل مصلحة الجماعة، والله وحده أعلم بالنوايا. إذن الجماعة ومصلحتها هي المعيار، وما أدى إلى هذه المصلحة بشكل أفضل فهو الأفضل، دون الخوض في مسائل لا علاقة لها بذلك مثل الحكم بالحلال أو الحرام على أي شيء وكل شيء.

لقد طرحنا الأمثلة التاريخية السابقة من أجل إيضاح أن المسألة أعقد مما يطرحه البعض من «مؤدلجي» الإسلام الذين لا يرون إلا أبيض أو أسود دون بقية الألوان.

حلال السياسة وحرامها في حديث الشيخ

عندما كتبت «السياسة بين الحلال والحرام» هاج البعض وماجوا وأخذوا يهاجمون فحوى ما كتبت، تارةً بالتصريح، وأخرى بالتلميح، وأخذ آخرون يصفون هاتين المقالتين بأنهما تقطران علمانية، بل وتعومان في بحورها، رغم أن كلمة فيهما كانت إما مؤيَّدة بالأثر والتاريخ الإسلامي ذاته، وإما بالمنطق والعقل الذي هو من سنن هذه الحياة، وبالتالي هو جزء من نظام الخالق لهذا الكون، ومن ثم فهو لا يعارض ما ورد في أثر أو تاريخ. كنت أقرأ وأسمع بعض هذه الردود وأستقبلها بصدر رحب، إذ إن المسألة لا تعدو أن تكون «رأياً»، سواء أكان صادراً مني أو من غيري، طالما أن المسألة لا تصل إلى حدود التعصب ومن ثم ادعاء الحقيقة المطلقة وما يترتب على هذا الادعاء من فكر وسلوك. وفي الحقيقة، لم يكن في نيتي الرجوع إلى مثل هذا الموضوع بشكل مملّ أو ممجوج، خاصة وأن معظم الردود التي كُتبت من جمهور القراء لم تكن تناقش فحوى المقالتين بقدر ما كانت تعبيراً عن وجهة نظر خاصة، لصاحبها كل الحق في إبدائها والدفاع عنها، ولكنها غير ذات صلة بالأطروحة في صلبها. غير أنه وقع في يدي نصان لشيخ جليل يؤيدان ما ذهبت إليه، أو أن ما ذهبت إليه يؤيد ما ورد في هذين النصين إذا أردنا تصحيح العبارة. نصان صادران عن فضيلة الشيخ عبد العزيز بن عبدالله بن باز، أحدهما ورد في كتاب **مراجعات في فقه الواقع السياسي والفكري على ضوء الكتاب والسنة**، والآخر ورد في جريدة **المسلمون**، العدد ٥١٦، الجمعة ٢١ رجب، ١٤١٥هـ، ٢٣ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٤م.

والشيخ ابن باز غني عن التعريف، وهو في رأيي يمثل التدين الخالي من الهوى والدوافع الشخصية أو الحزبية، ولذلك فإن رأيه يمثل محاولة صادقة وجادة للوصول إلى الحقيقة، وفق الضوابط الدينية، بغضّ النظر عن

الاتفاق أو عدم الاتفاق مع هذا الرأي من بعض الأفراد والجماعات.

المهم، عند قراءة نصّي الشيخ ابن باز، أنك لا تجد كلمتي «حلال» أو «حرام» حين الحديث في المسائل السياسية، هاتين اللفظتين اللتين أقحمتا في الآونة الأخيرة في كل شيء وأي شيء، بدءاً من الطعام والشراب، ووصولاً إلى العلاقات الدولية وأنظمة الحكم، وبدءاً من أدق التفصيلات، وصولاً إلى أكثر العموميات تجريداً. وفي يقيني أن الشيخ لا يلجأ كثيراً إلى هاتين الكلمتين لعلمه أن الله سبحانه وتعالى هو المحلل والمحرم، أما الإنسان فهو مجتهد قد يخطىء وقد يصيب، ولكنه لا يملك أن يقول أنا أتحدث باسم الله ونيابة عنه، إلا أن يكون نبياً أو رسولاً، وقد انتهى عهد الرسالات بوفاة آخر الأنبياء والرسل، سيدنا محمد ﷺ. الحلال بيّن والحرام بيّن وبينهما متشابهات، لك أن تجتهد في هذه المتشابهات، ولكن ليس لك أن تجزم جزماً قاطعاً مانعاً. ولك أن تتقي فتبتعد عن هذه المتشابهات مثلاً جملة وتفصيلاً، وأن تترك «ما يريبك إلى ما لا يريبك»، ولكن كل ذلك يبقى مسألة فردية ومسؤولية فردية لا تستطيع فرضها على الآخرين، إذ ما يدريك أن ما تراه هو عين الحق وهو المعبر عن إرادة الإله جل شأنه؟ وكما سبق أن ناقشناه، بل وكما يعرف كل مسلم بسيط على الفطرة، أن القاعدة في الأمور الإباحة، أي أن كل شيء وأي شيء هو حلال مباح، ما لم يثبت، دون شك أو ريبة، بنص من كتاب أو سنّة، قاطع مانع جامع عام، أنه حرام، هذا هو مذهب أهل السنّة والجماعة، بل هو جوهر الإسلام في هذه المسألة، وإن كنت مخطئاً فأرجوكم قوّموني وبيّنوا لي مكمن الحق.

وعند «تحليل مضمون» نصوص الشيخ الجليل، نجد استيعاباً للمتغيرات، ومرونة في التعامل مع الأمور لا نجده عند من نصبوا أنفسهم هذه الأيام «كهنة» في الإسلام و«رهابنة» في الدين، رغم وضوح الإسلام في رفضه للكهنوت والرهبنة والمتحدثين باسم الله ونيابة عنه، والعياذ بالله. فعند سؤاله عن مسألة السلام العربي/الإسرائيلي وكيف أن البعض، باسم الإسلام، يرفضون ذلك بحجة أن الإسلام يرفض مبدأ المهادنة، وأن الإسلام يدعو إلى المواجهة الدائمة، بغضّ النظر عن الظروف، كانت إجابة الشيخ بالنص: «تجوز الهدنة مع الأعداء مطلقة ومؤقتة إذا رأى ولي الأمر المصلحة في ذلك». ثم يأخذ الشيخ في إيراد الأدلة الشرعية التي تؤيد ما ذهب إليه. يقول الشيخ

«الهدنة مع الأعداء مطلقة ومؤقتة»، فإن المعنى هو السلام الحالي. قد يقول قائل هنالك فرق، فالهدنة هي حال من السلام فرضته الظروف ينتهي بانتهاء هذه الظروف، أما السلام المتحدث عنه حالياً فهو سلام دائم أو حالة دائمة بالأصح. نحن لا نريد الدخول هنا في مماحكة لفظية إذ إن المعنى واحد، فليس هناك سلام دائم، أو أي حالة سياسية غير مرتبطة بالظروف والمتغيرات، وعلى ذلك فإن العلاقات بين الدول عندما تكون في حالة من السلام، سلام هو نوع من الهدنة «مطلقة ومؤقتة»، وبذلك تقول الكثير من نظريات العلاقات الدولية المعاصرة، بعيداً عن كلام الشيخ. السلام هو حالة تفرض نفسها عندما لا يستطيع طرف من الأطراف تحقيق مآربه وأهدافه كاملة من خلال حالة العداء، وبذلك يقول تاريخ العلاقات بين الأمم. هل يتغير مثل هذا الوضع ويتحول السلام وانتفاء العداء إلى قاعدة؟ هذه مسألة متروكة للمستقبل وتطور البشرية حيث «المتغيرات» التي لا نعلمها و«الظروف» التي نجهلها.

وانظر إلى المفاهيم المستخدمة في النص: «الأعداء»، «ولي الأمر»، و«المصلحة». هذه المفاهيم هي التي تعطي للنص معناه وتجعله لا نصاً شرعياً فحسب ولكن تقريراً موضوعياً في العلاقات الدولية يتفق مع مجريات الأمور والتنظير السياسي العلمي المعاصر. فـ«الأعداء» ليسوا بالضرورة هم اليهود وحدهم، بل قد يكونون آخرين، وذلك يتحدد بالظروف وطبيعة العلاقات وليس بـ«جنس» العدو، وذلك كما حاول بعض «المحللة» و«المحرمة» من الأحزاب والتنظيمات «الإسلاموية» المعاصرة أن يفعلوا، حين جعلوا علاقة العداء منحصرة في جنس معين وليس في ذات العلاقة، وبذلك «حرموا» التعامل مع اليهود لأنهم «يهود» لا لكون العلاقة مجحفة أو منصفة أو نحو ذلك، رغم أن الرسول الأعظم، ﷺ، وكما أوضح الشيخ، تعامل مع اليهود أنفسهم تارة باللين وأخرى بالقسوة، وذلك حسب الظروف وتغيراتها، وحسب «مصلحة» الجماعة المتغيرة من آن إلى آن. فالعدو ليس عدواً لكونه من «جنس» الأعداء، ولكن لطبيعة علاقة الجماعة معه، وبالتالي فقد تنتفي صفة العداء بين جماعة وأخرى إذا تغيرت طبيعة العلاقة، وقد تستمر إذا كانت العلاقة وطبيعتها غير متغيرة، وهذا هو موجز ما تقول به نظريات العلاقات الدولية المعاصرة في هذا الشأن، وهو لا يختلف عما تقول به الشريعة ذاتها. فاليهود مثلاً ليسوا أعداءً لكونهم «يهوداً»، ولكن لكونهم مغتصبين حقاً نعتبره

من حقوقنا، وبذلك قامت العلاقة العدائية بيننا وبينهم. إذا وصلنا إلى الحق الذي يرضينا ويحقق مصلحة الجماعة، فإن صفة العدو تنتفي عن اليهود ليصبحوا مثل بقية أجناس هذه الأرض. بل وحتى عقيدياً فإننا لا نرفض اليهود لأنهم «يهود» أو جنس أو ملة مختلفة عن بقية أجناس وملل هذه الأرض، ولكن لأنهم «عقيدياً» محرفون وعاصون وفق ما ورد في القرآن الكريم. وكونهم كذلك لا يعني عدم التعامل معهم دنيوياً، رغم رفضهم عقيدياً وآخرين، إذ إن رسول الله ﷺ ذاته تعامل معهم دنيوياً ومع غيرهم من هم أشد كفراً (قريش) رغم أن آيات القرآن الكريم كانت تنزل باللعنات عليهم والوعيد بيوم الحساب. تعامل معهم ﷺ حسب الظروف وحسب المصلحة، رغم الرفض العقيدي، ولم يعلن عليهم الحرب والطرد (هم وقريش) إلا بعد نقض المواثيق والعهود والاتفاقات، وعندما أصبح «قادراً» على ذلك، وهو الرسول المعصوم. بمعنى أن الرسول ﷺ لم يعادِهم لأنهم «يهود»، رغم الخلاف العقيدي، ولكن لأنهم خانوا ونقضوا العهود والمواثيق، وكذلك تعامل (عليه السلام) مع الجميع من غير اليهود.

والمفهوم الهام الآخر في نص الشيخ هو «المصلحة» التي هي مناط الفعل والسلوك. ما يحقق «مصلحة» الجماعة هو الأولى بالاتباع في مجال العلاقات بين الأمم، وما يؤدي إلى غير ذلك فلا يجوز، والقاعدة الذهبية في ذلك هي أن فضاء الحلال واسع، ومجال الحرام ضيق، أي أن هامش الحركة واسع متسع وفق قاعدة «أنتم أعلم بأمور دنياكم»، وليس كما يريد البعض أن يضيقه ويغلق باب الحلال دون سند من شرع أو عقل أو منطق. والمصلحة مسألة نسبية متغيرة وليست ثابتة، إذ قد يكون ما يؤدي اليوم إلى مصلحة مؤدياً غداً إلى مفسدة والعكس صحيح. بل قد يكون الوصول إلى المصلحة هو في غضّ الطرف عن مفسدة معينة إذا كانت محاولة درء هذه المفسدة مؤدية إلى مفسدة أعم وأشمل، وذلك وفق قاعدة أنه لا يجوز درء الشرّ بما هو أكثر منه شراً. وفي هذا المجال أذكر قصة تروى عن شيخ الإسلام ابن تيمية (رحمه الله) مفادها أنه كان سائراً في بعض الطرقات مع أحد تلاميذه، فإذا هما ببعض جنود التتار يعاقرون الخمر، فأراد التلميذ نهيهم عن ذلك (عملاً بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، فمنعه ابن تيمية، ومنطقه في ذلك أن عدم تعاطيهم الخمر والتوقف عن ذلك سوف يجعلهم يعيثون فساداً في

البلد من قتل واغتصاب ونحوه، أما مكوثهم على ما هم عليه فهو شر يبعدهم عما هو أشد منه شراً: هكذا كانوا وهكذا فهموا الأمور فهماً فيه مصلحة الجماعة أولاً وآخراً.

ولكن يبقى السؤال: من يحدد المصلحة؟ وكيف تحدد؟ يجيب الشيخ هنا، وتجيب نظريات السياسة أيضاً، أنه «ولي الأمر». وولي الأمر ليس بالضرورة أن يكون فرداً بعينه، بل إن مفهوم «ولي الأمر» في الفكر السياسي في الإسلام هو ذاته مفهوم «السلطة» والقابض عليها في الفكر السياسي المعاصر، سواء كان ولي الأمر هذا، أو القابض على السلطة، عبارة عن فرد أو جهاز أو مؤسسة أو نحو ذلك. إن عبارات «ولي الأمر» و«الإمارة» ونحوها في فكرنا السياسي القديم هي ذاتها عبارات «السلطة» و«الحكومة» ونحوها في الفكر السياسي الحديث. كيف أصبح ولي الأمر آمراً، وكيف قبض القابض على السلطة عليها، مسألة أخرى من الممكن أن تناقش في مجال آخر. أما المهم هنا فهو أنه طالما أن السلطة (ولي الأمر) قادرة على فرض الاستقرار وتحقيق الأمن وتسيير الأمور وفق شرعية معينة، فإنها تكتسب صفة «ولي الأمر»، وبالتالي تقوم بتحديد «المصلحة الوطنية»، وفق مفاهيم الفكر السياسي المعاصر، أو «مصلحة الجماعة»، وفق مفاهيم الفكر السياسي في الإسلام. ونحن عندما نتحدث عن الإسلام هنا، فإننا إنما نتحدث عنه عقيدة وشريعة وتاريخاً في سلسلة مترابطة، وليس بصفته «أيديولوجيا» ضمن أيديولوجيات كما يطرحه بعض الغلاة والمتنطّعة من أهل الأحزاب والتنظيمات والأهداف السياسية المباشرة. أما كيف تتحدد هذه المصلحة، فذلك متروك لمتغيرات الزمان والمكان والظروف المحيطة، حيث تقوم السلطة (ولي الأمر) بتحدي ذلك وفق حركة المجتمع وتطلعات الجماعة، وكل ذلك، مأخوذاً في إطار من الظروف والمتغيرات المتحدث عنها.

وفي مجال العنف، الذي تعاني منه المنطقة اليوم، في ظل تبريرات مقدسة هي في الحقيقة أبعد ما تكون عن القداسة، وفي ظل كلمات ظاهرها الرحمة وباطنها العذاب، يقول فضيلة الشيخ: «الواجب عند ظهور المنكرات إنكارها بالأسلوب الشرعي، وبيان الأدلة الشرعية من غير عنف أو إنكار باليد إلا لمن تخوله الدولة ذلك، حرصاً على استتباب الأمن وعدم الفوضى». ما معنى هذا الكلام؟ ليس معناه كبت الحريات أو قمع الأفواه أو الحجر على

السلوك الحر في المجتمع، طالما أن ذلك لا يصل إلى حد تخريب ذات المجتمع. بكلمات حديثة، يعني هذا النص في ما يعني أنه ليس من الضرورة أن توافق أو تتفق مع السلطة في كل ما تقول أو تفعل، ولك أن تعبر عن عدم الموافقة هذه بكل حرية واطمئنان، طالما أن ذلك لا يصل إلى حد ممارسة العنف أو الحض عليه. ولك أن تنتقد ما تعتقد أنه ممارسات خاطئة وسلوكيات مرفوضة في الحيز الاجتماعي، ولكن ليس لك أن تحاول فرض ما تعتقده بما يخل بذات البناء الاجتماعي واستقراره لأن شر ذلك، أي الإخلال بالبناء الاجتماعي والاستقرار، أكثر من شر ما تعتقد أنه قد يكون منكراً أو سلوكيات خاطئة. إذا انهارت السلطة (أياً كان نوعها وممارساتها) وإذا تفتت المجتمع (أياً كانت طبيعته) انعدم الإطار الذي من خلاله يتحرك الفرد وينتج ويعمل ويبني (حالة الطبيعة عند توماس هوبز) ويصبح لا قيمة لشيء بالتالي. وفي مجال المجتمعات المسلمة، فإن انهيار السلطة وتفتت المجتمع، إذا كان العنف مؤدياً إلى ذلك، كما هو حادث في الجزائر أو أفغانستان، يؤديان لا إلى الوصول إلى الأهداف المعلنة (مهما كانت نبيلة الظاهر) بل إلى ضياع المكتسبات مهما كانت بسيطة، بل وضياع القدرة على القيام بممارسات يومية غاية في البساطة نعتبرها من الأمور «المضمونة»، وهي ليست بالضرورة كذلك، وانظر حولك تدرك ما أعني. ولكي لا نفهم خطأً أقول: ليس معنى مثل هذا الحديث الدعوة إلى الاستكانة والرضا بالحال أياً كان نوعه وشكله، وليس معناه التخلي عن الأحلام والأماني والمُثل والتطلعات الأرقى والأفضل، ولكنه يعني الدعوة إلى «الموازنة العقلانية» بين ما هو كائن وما يجب أن يكون، الموازنة بين الأرباح المحتملة والخسائر الممكنة من خلال سلوك أو تصرف أو دعوة معينة قد لا يدرك القائم بها أو الممارس لها أن خاتمتها ليست مسكاً وإنما على «نفسها جنت براقش»، وبراقش هذه قد تكون كلنا جميعاً. هذه الموازنة العقلانية هي ما يقودنا إليها التفكير العاقل المسؤول وقواعد الشريعة كما فهمتُها من حديث الشيخ، ولا تعارض بين الاثنين، العقل والشرع، إذا صفت النوايا وكانت مصلحة الجماعة هي الغاية.

الفصل الثالث

إشكالية الدولة الإسلامية

في مسألة «الإسلامية»

عندما تنظر في كتب الأقدمين، فإنك تجدهم دقيقين في تسميتهم للأشياء بشكل مذهل، حين الحديث عن الدين وما يتعلق به. وهذه الدقة لا تجدها عند كثير من المحدثين، أو قل جلّهم، ممن يتحدثون أو يتعاملون مع مثل هذه الشؤون الخطيرة في أثرها على الإنسان في علاقاته الاجتماعية والسياسية وغيرها. تسمية الأشياء بأسمائها، والدقة في ذلك، ذات شأن معرفي كبير من حيث أثر ذلك على مفاهيم الفرد وسلوكه، وإن لم يشعر بذلك. فأكثر الأمور تأثيراً ليست الأمور المدركة بوعي ظاهر أو مباشر، بل هي تلك التي تتسرب إلى الباطن دون إدراك مباشر أو ظاهر. كثيرة هي تلك الأمور التي نمارسها ونعتقدها قبل ذلك، ولا ندري كيف أتت إلينا ولا كيف تسربت إلى الذات. المهم أنك عندما تنظر إلى كتب الأقدمين وفيها تجد عناوين مثل: **إحياء علوم الدين** لحجة الإسلام الإمام الغزالي، أو **الإتقان في علوم القرآن** للسيوطي، أو **دلائل الإعجاز** للجرجاني، ونحو ذلك مما يطول سرده والمعنى واحد. وفي التأليف السياسي بصفة خاصة، تجد كتباً مثل **عين الأدب والسياسة وزين الحسب والرياسة** لأبي الحسن بن هذيل، أو **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية** لابن قيم الجوزية، وقبله **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** لابن تيمية، أو **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** لأبي الحسن الماوردي، أو **تهذيب الرياسة وترتيب السياسة** لأبي عبدالله القلعي، وغير ذلك كثير.

وعندما تنظر إلى كتب المحدثين، فسوف تجد عناوين مثل: **أصول المنهج الإسلامي**، أو **مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة**، أو **السياسة الإسلامية**، وغير ذلك كثير، إذا استطردنا فيه فإننا قد نؤلف فهرساً يتجاوز **فهرست** ابن النديم. ذكرنا مثل هذه العناوين دون ذكر المؤلفين لأن القصد هو الوصول إلى

«حقيقة» معينة وليس من أجل الدخول في عراك أو مماحكة أيديولوجية مع هؤلاء المحدثين، كما أن مثل هذه العناوين تتكرر كثيراً وليست قاصرة على فرد بعينه أو عدة أفراد معدودين. قارن بين العناوين السابقة والعناوين اللاحقة فستجد أن كتابات الأقدمين كانت خالية دائماً، وأكرر دائماً، من لفظة «الإسلامية» بينما تجدها دائماً في الكتابات اللاحقة. ما هو السبب يا ترى؟ سؤال طرحته على نفسي، وأطرحه عليكم، إذ إننا كلنا في الهمّ لا شرق ولا غرب، بل في حالة من انعدام الوزن والاتجاه والمعنى. الحقيقة، من الزاوية التي أراها على الأقل، هي أن مقارنة عناوين السابقين واللاحقين تظهر لنا بوضوح الفرق بين «الإبستمولوجي» أو المعرفي في السابق، و«الأيديولوجي» في اللاحق بل ولتأكيد هذه «الحقيقة»، انظر إلى خاتمة أي كتاب«تراثي» فسوف تجد أن صاحبه يختمه بعبارة «والله أعلم». نحن نأخذ ونفسر هذه العبارة على أنها دلالة تقوى، وهي كذلك، ولكن المسألة أبعد من ذلك كثيراً. إن السابق عندما يقول مثل هذه العبارة فإنه يعبر عن «النسبية» في أطروحته، وكأنه يقول بلغة زماننا: «إن هذه إلا وجهة نظر تقبل الصواب وتقبل الخطأ»، وهذا هو جوهر المنهج الباحث عن حقيقة، أي حقيقة، وما يفرقه عن ذاك المنهج الباحث عن يقين وإن كان ذلك اليقين مجرد وهم. ببساطة واختصار، إنه الفرق بين البحث المعرفي والبحث الأيديولوجي، البحث الساعي إلى معرفة حقيقة ولو كانت نسبية، والبحث الساعي إلى إطلاق حقيقة ولو كانت نسبية، وشتان بين البحثين.

بل وحتى في إطلاق النعوت على الأشخاص، كان الأقدمون أكثر دقة وأكثر تعبيراً عن واقع الحال عن المحدثين أو جلّهم. فهم يصفون الشخص وفق تخصصه الأدق، رغم إلمامه بالعلوم الأخرى، أو وفق اهتمامه الأكبر، فيقولون هذا فقيه وذاك محدّث، هذا نحوي وذاك من أهل الكلام، وغير ذلك. ولكنك لا تجد نعتاً لأحدهم يقول هذا كاتب «إسلامي» وذاك مفكر «إسلامي» ونحو ذلك، كما فعل المحدثون. هل كان الأقدمون على غير علم أو وعي بقضية أصبحت أكثر وضوحاً للمحدثين أم إن القضية خلاف ذلك؟ إن المسألة أعمق من ذلك وأبعد غوراً.

إنها تكمن، كما قلنا آنفاً، في الفرق بين المعرفي والأيديولوجي في اتجاهات الأقدمين والمحدثين. فـ«الإسلامية» أصبحت في عصرنا تعني توجهاً

أيديولوجياً مغلق الجوانب، بينما كان الإسلام يعني الانتماء إلى حضارة واسعة مفتوحة الجوانب، مع ما تتضمنه هذه الحضارة من اتجاهات مختلفة ومتنافسة، ولكنها كلها، وباتفاق الجميع. تنتمي إلى الحضارة ذاتها وإلى المفهوم ذاته، ألا وهو الانتماء إلى الإسلام وحضارته، حتى إن كلمة «الإسلامية» لم تكن متداولة ولم تكن مستخدمة، بل كانت هناك كلمتا: «الإسلام والمسلمون»، اللتان تعنيان وتشملان الكل المختلف.

قد يقول قائل إن المسألة أبسط مما تتصور، وإنها مسألة تطور تاريخي واختلاف زمني لا يصل إلى هذه المعاني البعيدة التي ذهبت إليها. فالأقدمون ما كانوا بحاجة إلى استخدام كلمة أو مفهوم مثل «الإسلامية» لأنهم لم يعانوا من الصراع مع «الآخر» وتهديد الهوية، بالإضافة إلى أنهم كانوا جميعاً ينطلقون من مرجعية واحدة، هي الحضارة الإسلامية، بينما نجد اليوم تعددية المرجعيات التي ينتمي الكثير منها إلى مصادر غير إسلامية. لذلك كان لا بد للمحدثين من استخدام مفهوم يعبّر عن التمسك بالهوية الذاتية في وجه الآخر، وكذلك يفرق بين المرجعية الأصيلة في وجه تدفق المرجعيات من كل حدب وصوب. قد يمكن التبرير بمثل هذه الحجة بصفة عامة، ولكن القضية تصبح خطرة عندما تتكاثر المرجعيات «الإسلامية» وتتحول إلى صراع مع الآخرين الذين هم عداها، سواء قالوا بالإسلامية أم لم يقولوا بها، إذ إن المسألة هنا تتحول إلى نوع من الاحتكار «المعرفي» لما هو «إسلامي»، بحيث يسمح صاحبه لنفسه بالتفسير والتأويل، وغير ذلك من آليات معرفية مؤدلجة، بصفته صاحب الفهم «الأصح» والوحيد للإسلام والإسلامية فيما ينتفي ذلك عن كل آخر. عند هذه النقطة، يدخل الجميع في حالة من الصراع المعرفي الأيديولوجي السياسي العنفي الذي يدمر الجميع في نهاية المطاف، أو يؤدي، على أحسن الفروض، إلى قيام مجتمع أحادي غير قادر على المنافسة الحضارية ومن ثم الدمار، والنتيجة في الحالين واحدة.

ومن الناحية المعرفية البحتة، ماذا يعني أن نصف مؤسسة ما أو حركة أو شخصاً أو مجموعة من الأشخاص بـ«الإسلامية»؟ إن «المسكوت عنه» في هذه الحالة هو أن غير هؤلاء ليسوا «إسلاميين»، وإن كانوا «مسلمين»، إذ إن شروط الإسلام واضحة وبسيطة، أما شروط «الإسلامية» فهي معقدة ومتعددة ومختلفة، بل ومتضاربة، من شخص لآخر ومن حركة أو مؤسسة لأخرى

بالنسبة للقائلين بها على اختلاف إسلامياتهم. وهنا مكمن الخطر والاضطراب أو التشويش الذي قد يحدث حين تستخدم هذه الصفة، أي الإسلامية، من قبل مؤسسات (جامعات ومعاهد ونحوها) لا تقصد من ورائها إلا القول إنها من المشتغلين بعلوم الدين أو العلوم الشرعية دون أي «مسكوت عنه» سياسي أو أيديولوجي. إن عدم دقة مثل هذه المؤسسات في إطلاق الصفة الدقيقة على طبيعة عملها، يجعل الأثر غير الواعي على المنتسبين إليها هو ذاته الأثر الواعي الذي تسعى إليه مؤسسات لها غايات غير معرفية بحتة. وهنا نرى حكمة الأقدمين حين يسمون الأشياء بأسمائها فيقولون مثلاً «علوم الدين» وليس «العلوم الإسلامية»، لأن جميع العلوم هي إسلامية حقيقة، ويقولون «السياسة الشرعية» ولا يقولون «السياسة الإسلامية»، لأن هناك «سياسات إسلامية» إذا نظرنا إلى الإسلام بصفته حضارة، بينما السياسة الشرعية هي تلك المتعلقة بمقاصد الشارع، وهي مبادىء عامة وليست تفصيلات محددة فقط كما يحاول أصحاب الإسلاميات المتعددة أن يقولوا اليوم، رغم أنهم هم ذاتهم لا يتفقون على سياسة إسلامية واحدة، فما بالك بسياسة شرعية واحدة! وكيف يكون الأمر حين يأتي الأمر إلى تفصيلات التفصيلات ودقائق ما هو دقيق أصلاً؟!

إنّ صفة «الإسلامية» تكون مبررة فعلاً حين تكون المؤسسة أو الحركة أو الشخص في مجتمع غير «مسلم» (ولا أقول إسلامي)، أي مجتمع لا ينتمي في خطوطه العامة إلى الحضارة الإسلامية (أو حضارة الإسلام بالأصح) ولا يدين معظم أفراده بدين الإسلام وفق المتفق عليه من شروط الإسلام وأركانه، وليست تلك الإضافات الكثيرة التي أضافها البعض على هذه الشروط البسيطة والمعروفة، والتي جعلت من دين الإسلام ديناً واسع الانتشار في الماضي والحاضر بين العرب والعجم على السواء. أما أن تقوم مؤسسة أو شخص أو حركة بوصف نفسها بـ«الإسلامية» في ظل مجتمع مسلم، وفق الشروط السابقة، فإن ذلك غير مبرر على الإطلاق إذ إن ذلك يعني ضمناً، كما قلنا آنفاً، أن «الغير» المسلم هو غير مسلم حقيقة، حتى وإن كانت نوايا أولئك طيبة ولا يقصد من إطلاق النعت إلا وصف الانشغال بعلوم وأنشطة تتعلق بعلوم الدين والشريعة، إذ إن الأثر غير الواعي هو الذي يتسرب إلى الذات وتتشرّبه بشكل غير مباشر في آخر المطاف، وينتج عن ذلك ما نراه اليوم من

عنف وتكفير ونحو ذلك. نعم إن للأسباب الاقتصادية والاجتماعية دوراً في كل ما جرى ويجري، ولكن يجب ألاّ نغفل الدور الثقافي والأبستمولوجي الناتج عن تسمية الأشياء بغير أسمائها الدقيقة، حتى وإن كانت النية الطيبة هي الأساس، فإذا كانت الأعمال بالنيات حقاً، فإن نتائجها ليست بالضرورة متسقة مع هذه النيات. هذا، «والله أعلم».

مسلمون أم إسلاميون؟

إذا نظرت إلى المصادر الرئيسة لدين الإسلام، فستجد أن هنالك توجهاً معيناً في خطابها ينتظم كل هذه المصادر بشكل لا يمكن إغفاله، ويفرق بين هذه المصادر وما يقول به «الخطاب الإسلامي» المعاصر. فإذا نظرت إلى كتاب الله العزيز، القرآن الكريم، أو كتب الحديث المعتمدة، على اختلاف الدرجة، لدى أهل السنة والجماعة (**صحيح البخاري، صحيح مسلم، موطأ الإمام مالك، سنن أبي داود، سنن الترمذي، سنن النسائي، سنن ابن ماجة، سنن البيهقي، سنن الدارمي، ومسند الإمام أحمد**)، وخاصة الصحيحين وسنن أبي داود والترمذي والنسائي، مع إضافة الموطأ من قبل ابن الأثير الجزري، فإنك تجد في كل هذه المصادر أن «الخطاب» دائماً موجه إلى «المسلمين». بل حتى لو نظرت إلى أهم كتب الحديث لدى الشيعة الإثني عشرية (**الكافي** للكليني، **من لا يحضره الفقيه** للقمي، **تهذيب الأحكام** للطوسي، **والاستبصار** للطوسي أيضاً، وهذه هي الصحاح الأربعة لدى الشيعة الجعفرية، بالإضافة إلى كتاب **نهج البلاغة** الذي جمعه الشريف الرضي من أقوال ومكاتبات علي بن أبي طالب رضي الله عنه) فإنك تجد ذات التوجه في الخطاب: إلى المسلم والمسلمين، ولا تجد ذكراً لمفردات أو اصطلاحات مثل «إسلامي» و«إسلامية». لماذا يا ترى غابت مثل هذه اللفظة، أي الإسلامية، عن كتاب الله التام الكامل: ﴿**وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم إلى ربهم يحشرون**﴾ (الأنعام، الآية ٣٨)، وكذلك عن المصادر الرئيسة لسنة رسول الله ﷺ؟ هل لأن لفظة «الإسلامية» غير صحيحة لغوياً مثلاً؟ ليس الأمر كذلك، بل إنها صحيحة كل الصحة من الناحية اللغوية البحتة، ولكن لأنها لا تؤدي نفس المعنى الذي يراد له أن يصل إلى متلقي الخطاب. من هو متلقي الخطاب؟ إنهم المسلمون، أي أولئك الأفراد الذين اعتنقوا الإسلام ورضوا به ديناً. فمن آمن بالإسلام يقال له

«مسلم» وليس «إسلامياً»، ولذلك فإن الله تعالى يقول: **﴿إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات...﴾** إلى آخر الآية (الأحزاب، الآية ٣٥)، وليس «الإسلاميين والإسلاميات والإيمانيين والإيمانيات»، والعياذ بالله. فأنت حين تقول «إسلامي» أو «إيماني»، فإنك تنسب «الشيء» إلى الإسلام أو الإيمان باعتباره منتمياً إليه من حيث التبعية. ولكن ما ينطبق على «الشيء» لا ينطبق على «الفرد»، لأن الفرد يؤمن «بالشيء» أو العقيدة أو الدين ولا يتصف بها فقط. فلذلك حين تقول «مسلم» فإنك تعني أن هذا الفرد الموصوف بهذه الصفة «آمن» بالإسلام الذي أصبح جزءاً من «ذاته» وبالتالي من شخصيته وسلوكه. وكما أنك لا تستطيع أن تصف الشيء (كل شيء ما عدا الإنسان) بكونه «مسلماً»، فلا تقول مثلاً جامعة مسلمة أو معهد مسلم أو كتاب مسلم، فإنك أيضاً لا يجوز أن تصف الشخص الذي آمن بالإسلام بكونه «إسلامياً» لأنه «ذات» وليس مجرد شيء يلحق بآخر. كل ما عدا الإنسان من الممكن أن يوصف بالإسلامية، أما الإنسان ذاته فهو لا يوصف إلا بـ«المسلم» حين يقيم أركان الإسلام الخمسة. فعن ابن عمر (رضي الله عنهما) قال: قال رسول الله ﷺ: «بُني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وحج البيت وصوم رمضان»، رواه البخاري ومسلم. قد يقول قائل هنا إننا بعض الأحيان نقول «المجتمع المسلم» ولا نقول «المجتمع الإسلامي»، رغم أن المجتمع مفهوم وليس فرداً. بكل بساطة نقول هنا إن وصف المجتمع بـ«المسلم» راجع إلى أن المجتمع عبارة عن «أفراد» وبالتالي فالمجتمع المسلم هو ذاك الذي يتكون من أفراد مسلمين، وليس صفة للمفهوم بذاته.

ولتوضيح هذه النقطة لنضرب مثلاً بالقرآن الكريم. هل نستطيع أن نقول إن كتاب الله «كتاب إسلامي»؟ من المستحيل أن نفعل ذلك لشيئين أو سببين. السبب الأول هو أن الإسلام ينتمي إلى القرآن من حيث هو مصدره الرئيس، ثم السنة النبوية المشرفة بطبيعة الحال. والسبب الثاني هو أن صفة «الإسلامية» تطلق على «الأشياء» والعلاقات (كل ما عدا الإنسان)، فهل القرآن الكريم «شيء»؟

فالقرآن الكريم، كما اتفق على ذلك أهل السنّة والجماعة، هو كلام الله، وهو غير مخلوق، وبالتالي فإن كلام الله ليس شيئاً لأن كل شيء مخلوق،

وكلام الله من صفاته وليس من مخلوقاته: ﴿قالت رب أنّى يكون لي ولد ولم يمسسني بشر قال كذلك الله يخلق ما يشاء إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون﴾ (آل عمران، الآية ٤٧). هل نقول إذن إن القرآن الكريم «كتاب مسلم»؟ ذاك لا يجوز أيضاً من ناحيتين. الأولى أنه أساس الإسلام ذاته، والثاني أنه ليس ذاتاً بشرية. إذن كيف يمكن أن نصف القرآن الكريم؟ لا يمكن القول في هذه الحالة إلا أنه كلام الله الأبدي السرمدي، كتاب المسلمين ودستور الإسلام وكلمة الله إلى العالمين، ولا نصفه بما اعتدنا عليه من أوصاف متعلقة بالأشياء والأمور والعلاقات والذوات البشرية، أي بما هو مخلوق.

إذن، «الإسلامية» صفة تطلق على الأشياء والعلاقات، وخاصة في العصر الحاضر، وذلك للدلالة على انتماء هذه الأشياء والعلاقات إلى الإسلام بصفته ديناً وحضارة، فيقال الحضارة الإسلامية، المعمار الإسلامي، الفلسفة الإسلامية (بمعنى أنها نتاج العملية الحضارية الإسلامية في التاريخ)، الفقه الإسلامي (بتعدد الاجتهادات)، التاريخ الإسلامي، الخلافة الإسلامية (منظوراً إليها تاريخياً وليس معيارياً)، وهكذا. فكيف نفسر إذن إطلاق بعض الأفراد على أنفسهم صفة «الإسلامية» فيقال إن هذا الفرد «إسلامي» وذاك الكاتب «إسلامي»، ونحو ذلك، رغم أن مثل هذه الصفة لا تطلق على الذوات، فالفرد كما قلنا آنفاً هو «مسلم» أو «غير مسلم» ولا ثالث لذلك. هنا نجد نوعاً من الفوضى المفهومية في إطلاق مثل هذه الصفات، وبالتالي، وكما قلنا في المقالة السابقة، تداخلاً في المعاني له أثره غير السليم على الإدراك والوعي (الظاهر والباطن)، ومن ثم السلوك القائم على مفاهيم ومسميات لا تعكس المحتوى أو لا تعبر بدقة عن المضمون، فتكون النتيجة نوعاً من الحجاب بين المفهوم والسلوك من ناحية، وبين الواقع التاريخي من ناحية أخرى، مما يشكل أزمة وإشكالات حضارية ومجتمعية، الفرد والمجتمع في غنى عنها. والحقيقة، وإن كانت مرّة وصعبة على النفس، فإن اللغات الأوروبية المعاصرة أكثر دقة في التعبير عن واقع الحال والصفة العاكسة أو المعبرة عن المعنى، من لغتنا العربية المعاصرة، لا لعيب في ذات اللغة، ولكن لعيب مستخدميها وعدم قدرتهم على التماهي مع حركة الواقع، ومن ثم استيلاد مفاهيم معبّرة عما استجد وليس عما أصبح تليداً. هذه اللغات أكثر دقة وحيوية وحركية، حتى

بالنسبة لتلك الأشياء التي تهمنا أفراداً وجماعات وحضارة، قبل أن تشكل لهم هاجساً وجودياً. ففي اللغة الإنجليزية مثلاً، تجد أن كلمة Islam يتفرع عنها العديد من الصفات الدقيقة ذات الدلالة الدقيقة لأشياء دقيقة لا تحتمل إلا معاني واضحة الدلالة إلى حد بعيد. فصفة Islamic ليست هي ذاتها Islamist، وليست هي ذاتها Islamite، وليست هي ذاتها Muslim. فالكلمة الأولى Islamic يمكن ترجمتها إلى كلمة «إسلامي»، وهي وصف للأشياء والعلاقات النابعة من حضارة وثقافة الإسلام، سواء تعلق الأمر بشأن ديني بحت أو حركة تاريخية أو اجتماعية. أما الكلمة الثانية Islamist فيترجمها البعض إلى «إسلامي» أيضاً، مع أن هذا خلط مفهومي كبير له أثر بالغ على السلوك بالتالي. فإذا كان مصدر الكلمة الأولى هو الإسلام Islam، فإن مصدر الكلمة الثانية هو Islamism حيث تضاف إلى «ازم» ism هنا، والتي إذا لحقت بمفهوم أو كلمة ما حولتهما إلى معنى مختلف. فالإسلام Islam هو دين، ولكن حين تضاف إليه هذه الـ «ازم» فإنه يتحول إلى معنى «الأيديولوجيا» أو مذهب معين، وفرق بين الدين والأيديولوجيا. ولكننا، في لغتنا العربية المعاصرة، لا نفرق أو نهتم بالدقة حين الترجمة أو حين توليد مفاهيم جديدة فنطلق صفة «إسلامي» على المنتمي للإسلام أو المنتمي إلى «الإسلاميزم»، وفرق بين المفهومين، فالأول (الإسلام) دين إلهي موحى به إلى خاتم الأنبياء والمرسلين محمد ﷺ، والثاني (الإسلاميزم) هو «أدلجة» للدين بحيث يتحول من كونه ديناً إلى مذهب معين من أجل هدف معين. أما كلمتا Islamite (قديمة) و Muslim فتطلقان بصفة أخص على الفرد، أو مجموعة الأفراد (دولاً أو مجتمعات) التي تعتنق الإسلام ديناً وليس مذهباً مؤدلجاً Doctrine. لذلك، فإذا كانت كلمة «مسلم» تدل على الفرد المعتنق لدين الإسلام، و«إسلامي» تدل على الشيء أو العلاقة أو الأمر المتعلق بالإسلام وحضارته وتاريخه، فإنه لا بد من إيجاد الصفة المناسبة لصاحب الـ«ازم» ism، ونحن لا نجد أفضل من تعبير «إسلاموي» حيث الـ «و» الزائدة تقوم مقام الـ «ازم» ونحن في ذلك لا نبتكر جديداً، إذ إن هاتين الكلمتين، «الإسلاموي» و«الإسلاموية»، قد استخدمهما كثير من الكتاب للدلالة على نفس المعنى.

لذلك، عندما يصف الفرد نفسه بأنه «إسلامي» (إسلاموي) فإنه لا يقصد

أنه «مسلم» فقط، بل يتجاوز ذلك ليقول، عن وعي أو غير وعي، إنه لا ينتمي إلى «الإسلام» فقط بل إلى «الإسلاميزم» أو «الإسلاموية». وقد لا يعرف الكثيرون ممن يطلقون على أنفسهم هذه الصفة مثل هذا المعنى لها، اعتقاداً منهم أن المسألة سيان، ولكن التحليل الدقيق يوصلنا إلى أن هناك فرقاً بين قول الفرد: أنا مسلم، وبين أنا إسلامي، ومن ثم فرق بين «الإسلام» وبين «الإسلاموية». فالإسلام، دين الخالق لكل الخلق، بسيط وواضح ولا يحتاج إلى تعقيدات لاهوتية (كما في المسيحية)، أو ممارسات طقوسية متشابكة للإيمان به وممارسته، أو إضافات مغالية (كما يفعل البعض) ما أنزل الله بها من سلطان. فأركان الإسلام خمسة لا لبس فيها ولا تعقيد، أما خلاف ذلك فقد لخصه لنا الأقدمون من السلف. فقد قال أبو داود في **إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري**: يكفي الإنسان لدينه أربعة أحاديث: «الأعمال بالنيات»، و«من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه»، و«لا يكون المؤمن مؤمناً حتى يرضى لأخيه ما يرضى لنفسه»، و«الحلال بين والحرام بين». وقال الإمام أحمد: أصول الإسلام على ثلاثة أحاديث: حديث عمر «إنما الأعمال بالنيات»، وحديث عائشة «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»، وحديث النعمان بن بشير «الحلال بين والحرام بين».

وعن ابن مسعود قال: «قال رسول الله ﷺ: لا يحل دم امرىء مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة»، رواه البخاري ومسلم. وعن ابن عمر (رضي الله عنهما)، أن رسول الله ﷺ قال: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، فإن فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله تعالى»، رواه البخاري ومسلم. ما نريد قوله هنا أن الإسلام واضح بيّن بسيط، ولأجل ذلك انتشر بين الشعوب والأمم، ولأجل ذلك أيضاً استوعب حضارات تلك الأمم، دون أن يفقد أصوله، لأن هذه الأصول واضحة وبسيطة. ولكن ما هي «الإسلاموية»، أو «الإسلام المؤدلج» (ولا نقول المسيس)، أو حتى «الإسلام المحزبن» (من حزب إن صح التعبير)؟ حقيقة لا أملك جواباً لمثل هذا السؤال لأننا لسنا بصدد «إسلاموية» واحدة ولكن عدة «إسلامويات». فإذا كان دين الإسلام مبنياً على أركان وأصول

واضحة وثابتة وبسيطة (بغضّ النظر عن الإضافات اللاحقة التي قد تتفق مع هذه الأصول أو تختلف معها)، فإن كافة «الإسلامويات» لا يجمعها إلا عامل مشترك واحد ألا وهو «الأدلجة»، أو «التمذهب الأيديولوجي» (تفريقاً له عن الاجتهاد والمذاهب الفقهية ذات الطبيعة المعرفية)، أما المضمون فهو يصل إلى التضارب في بعض الأحيان، إن لم يكن في أغلبها. وإلا، فدلوني، عافاكم الله، ما هو المضمون المشترك لـ«إسلامية» (إسلاموية) حكمتيار وشاه مسعود وحركة طالبان في أفغانستان أو «الأخوان المسلمين» و«الجهاد» و«الشوقيين» وغيرهم في مصر، أو «حزب التحرير» و«حماس» وغيرهما في الأردن وفلسطين، أو جبهة الإنقاذ والتنظيمات «الإسلامية» المسلحة في الجزائر، أو.. أو.. أو. ونحن هنا نتحدث عن «إسلامويات» أهل السنّة، أو هم يقولون ذلك، غير ناسين «إسلامويات» أهل التشيع، كما يقولون أيضاً، وغيرهم؟ أهو الإسلام حقاً ومبادئه؟ لنفترض ذلك، ولنفترض أنهم يختلفون عن بقية «المسلمين» على هذه الأرض من حيث إنهم «أكثر إسلاماً»، فلماذا إذن يقاتل بعضهم بعضاً، ويقتلون بعضهم البعض، ويبغضون بعضهم البعض في أفضل الأحوال، رغم أن حديث الرسول الأعظم ﷺ الآنف واضح ودقيق: «لا يكون المؤمن مؤمناً...» الحديث؟ اعتبروها أسئلة ساذجة من إنسان ساذج، ولكن أجيبوا عليها وأريحونا وأريحوا أنفسكم، هدانا الله وإياكم.

ويجب ألا يفهم من الحديث السابق أننا ضد هذه الحركات أو الأحزاب لأنها كذلك (أي أحزاب وحركات)، إذ إن لها كلّ الحق أن تكون بهذه الصفة، وتعبّر عن مواقفها وأهدافها ورؤاها، ولكن ليس لها الحق أن تدّعي أو تقول باحتكار الإسلام وتفسيره وتأويله دون غيرها من المسلمين. بل إن كل تنظيم أو حركة من هؤلاء يقول باحتكار الإسلام، صراحة أو ضمناً، حتى في وجه «رفاق» آخرين من ذات الحركات ومن ذات الحركة بعض الأحيان. إنها حركات سياسية، ولا عيب في ذلك ولا تثريب، ولها الحق في التعبير عن نفسها، ولكن بشرطين يفرضهما وجود المجتمع واستمراريته، وليس أي سلطة من السلطات، أحدهما أن يعلموا أن «الله أعلم» وبالتالي فإن كل معرفة بشرية هي معرفة ناقصة، أي نسبية، ومن ثم فإنه كما أن لهم الحق في معرفة الإسلام من زاويتهم فإن لغيرهم ذات الحق، أما الحق المطلق نفسه فهو لصاحبه، أي الحق سبحانه. والثاني هو طرح أنفسهم على أنهم

«أحزاب سياسية» ذات أهداف سياسية، وذاك شيء مشروع، لا على أنهم «حركات إسلامية» ذات مبادىء دينية وعقيدية بحتة، لأنهم بذلك يقعون في «العلمانية» التي يقاتلونها ويتبرؤون منها وهم في الحقيقة لها ممارسون.

إذا كان الله جلت قدرته رباً للجميع، وهو كذلك، فدين الإسلام للجميع، فلا «تبعّضوه» ولا «تحزّبوه»، وكفانا استهانة بأنفسنا وولغاً في دماء بعضنا، قبل أن يستهين بنا الآخرون ويلغوا في دمائنا، فنصبح على ما فعلنا نادمين.

ما هي الدولة الإسلامية؟

كثيرة هي الكلمات والمصطلحات التي نتخاصم حولها ونتعارك، بل ونهدر دماء بعضنا بعضاً من أجلها، دون تفكير حقيقي في محتواها وما تتضمنه، أو لا تتضمنه، فعلاً. فإذا ما أعملنا العقول فيها وحللناها، وجدنا أنها لا تعني شيئاً، أو تعني ما هو متفق عليه، والنتيجة واحدة. فسيطرة «المألوف» و«البداهة» و«المتوارث» دون تمحيص وتدقيق، تقود في كثير من الأحيان إلى توترات وتشنجات ومشكلات قاتلة، وتبعدنا عن معرفة وتحسس المشاكل الفعلية التي تقف وراء أمراضنا ونواقصنا وسوء حالنا.

كثيرة هي الكلمات التي تجعلنا نعيش في عالم من «الكلام» الذي لا يعدو أن يكون كلاماً لا علاقة له بمشاكلنا الفعلية، لا شراباً أسقى، ولا خبزاً أطعم، أشبه ما يكون بالمخدر الذي يعطي إحساساً وهمياً بالسعادة والإشباع، ولكنه في الحقيقة ينسف الجذور الحقيقية للسعادة والإشباع.

لقد كان حكيم الإغريق (سقراط) يجوب شوارع أثينا طارحاً الأسئلة العقلية التحليلية المعرية لكل ما هو مألوف، أو يبدو بديهياً، أو اكتسب هيمنته من قوة التقليد المتراكم غير الممحص. لم يكن يطرح حلولاً، لأنه لا يعرف «الحلول»، كما يعترف، ولكنه يبدأ الخطوة الأولى في معرفة الحل حين يطرح السؤال المناسب، مثيراً السكون من حوله، دافعاً الجميع إلى الخروج من دائرة الركود الرهيبة. لقد كان سقراط، بإيجاز، يحاول إعادة «الوعي المفقود» في غياهب المألوف والبدهي والتقليدي.

بل إنك إذا نظرت في «مناهج» السلف، عندما كانت الحضارة العربية الإسلامية نصاً مفتوحاً، لوجدت أن القاسم المشترك بين هذه المناهج هو حرقة السؤال قبل برد الجواب. أنظر، مثلاً، إلى تلك الحوارات الرائعة بين أئمة

الفقه، بين أحمد والشافعي، أو مالك والليث بن سعد والأوزاعي، أو أبي حنيفة وجعفر الصادق، وغيرهم، والتي كانت تطرح السؤال وتنقضه في ذات الوقت، تحلل الكلمة وتعيد تركيبها، ويخرج الجميع وهم على قناعة من أن رأيهم «صواب يحتمل الخطأ»، على أفضل الأحوال، أو «خطأ حتى يثبت صوابه» على أسوئها.

ونحن اليوم، في هذا الجزء من العالم، أحوج ما نكون إلى مثل هذه المناهج، التي تثير قبل أن تسكّن وتهدّىء، وتُغضب قبل أن تُرضي، لأن في ذلك تكمن الحركة، وفي الحركة تكمن الحلول والخروج من أعناق الزجاج.

من هذه الكلمات والمصطلحات والشعارات المتحدث عنها، شعار «الدولة الإسلامية» و«نظام الحكم الإسلامي»، وغيرها من أسماء وعناوين لا تدور فقط حول علاقة الإسلام بالسياسة، ولكن حول صفات وإجراءات محددة لا بد أن تتوفر في السلطة أو نظام الحكم كي يكون «إسلامياً»، ولا يكون بهذه الصفة بغير ذلك. والمشكلة تنبع من أن تلك الصفات والإجراءات تختلف اختلافاً كبيراً بين كاتب وآخر، وتيار وآخر، بحيث إنك تخرج في نهاية المطاف خالي الوفاض، غير قادر على شيء من كل ذلك. والتعددية في الطرح والرأي شيء مقبول، بل ومطلوب، إذا وقر في قلب الجميع أن تلك الأطروحات والآراء ليست إلا وجهات نظر، قابلة للدحض والنقض، الأخذ والرد. غير أن ما يجري على الساحة الإسلامية، هو أن معظم ما يطرح من آراء وشعارات يعبر، في زعم أصحابه، عن «الإسلام الحقيقي» الذي لا يراه أي طرف آخر، إسلامياً كان هذا الطرف أو غير ذلك، فرداً كان أو جماعة. وبالتالي، واستناداً إلى هذا «الحق المعرفي»، فإن كل طرف من هؤلاء ينفي ما عداه معرفياً في المجتمع، وسلطوياً في السياسة.

أكتب هذه الكلمات وأمامي أكثر من «كتاب إسلامي»، كلها تتحدث عن «نظام الحكم في الإسلام» و«الدولة الإسلامية»، ونحو ذلك. كلها تتحدث عن الشيء نفسه ولا تتحدث عنه في ذات الوقت. فالذي يتحدث عنه المودودي وسيد قطب مثلاً، ليس هو ذاته الذي يتحدث عنه الغنوشي والترابي، وليس هو الذي يتحدث عنه حسن البنا وعبدالقادر عودة، وليس هو ما يتحدث عنه فتحي يكن ونجيب الكيلاني، وغيرهم، (غفر الله لنا ولهم). ونكرر هنا أن التعددية الفكرية والسياسية أمر مرغوب فيه للجميع،

طالما قبلت كافة الأطراف «النسبية» في المعرفة، و«الديموقراطية» في السياسة. ولكن معظم التيارات المتحدث عنها، ونكرر «معظم»، لا ترى هذا ولا ذلك، بل هي قطعية في المعرفة، شمولية في السياسة، وهنا تكمن المشكلة.

نعود إلى الموضوع الرئيس ونقول: حين نقول «الدولة الإسلامية» وما يرتبط بها من مصطلحات أخرى، فماذا نقصد بالضبط؟ سؤال أطرحه على نفسي بصوت مرتفع ليس إلا. ولكي نجعل النقاش قصيراً ومركزاً، فإننا لن نخوض في تحليل المفهوم كلمة كلمة، فنعرف الدولة تعريفاً أكاديمياً، واختلاف المعنى من زمان إلى زمان، ومن مكان إلى مكان، ومن لغة إلى أخرى. لن نخوض في كل ذلك، بل نفترض أن المقصود بالدولة هو «السلطة السياسية»، رغم أنها أحد عناصر الدولة، وفق التعريف الأكاديمي وليس كلها، لأنها، أي الدولة، لا تذكر في الأدبيات «الإسلامية» المعاصرة إلا بارتباط مع مصطلحات أخرى تبين أن المقصود بها هو السلطة. باستعراض هذه الأدبيات في إجابة السؤال الآنف، نجد أنها عموماً لا تخرج عن التيارات الأيديولوجية التالية.

هناك من يرى أن الدولة الراشدة (الخلافة الراشدة) كانت هي الدولة الإسلامية الوحيدة في التاريخ، وبنهايتها انتهت الدولة الإسلامية ونظام الحكم الإسلامي، وانقلب الأمر إلى «ملك عضوض»، ابتدأ من معاوية بن أبي سفيان وحتى هذه اللحظة. بالنسبة لأصحاب هذا الرأي، على قلتهم، فإنه لا يمكن قيام حكم إسلامي، وبالتالي دولة إسلامية، إلا بشرطين: الشورى والخلافة الشاملة معاً، بحيث لا يغني أحدهما عن الآخر. إذا وافقنا مع هذا الرأي فسوف نقع في إشكالية حضارية: كيف نصنف تاريخنا الإسلامي كله؟ هل نقول كان هناك إسلام، وكان هناك مسلمون، وكانت هناك حضارة إسلامية، ولم يكن هناك دولة إسلامية؟ كيف نصنف دولاً (بالمعنى العربي للمصطلح) مثل دولة بني أمية، ودولة بني العباس، وحتى دولة بني عثمان؟ لا ريب أن مثل هذا الرأي يجردنا من كل تاريخ وكل حضارة وكل إضافة ثقافية.

وهناك تيار يقول إن «الإسلامية» مرتبطة تاريخاً وعقيدةً بمؤسسة «الخلافة»، حتى وإن انتفت الشروط الأخرى، فلا دولة إسلامية دون خلافة شاملة. وعلى ذلك، فإن الدولة الإسلامية انتهت بسقوط مؤسسة الخلافة. ووفقاً لهذا الرأي، فإن هنالك فترات تاريخية أكثر إسلامية من غيرها،

فالخلافة الراشدة هي النموذج الذي قد لا يتكرر، ولكنه يبقى مثالاً يحتذى، غير أن ذلك لا ينفي إسلامية ما عداه. فالإسلامية، وفق هذا الرأي، مثل الإيمان، يزيد وينقص، وليس «يكون» أو «لا يكون» كما هو عند بعض الفرق مثل الخوارج. معنى هذا الرأي أنه لا وجود لدولة إسلامية منذ سقوط الخلافة العثمانية في أوائل هذا القرن. لكن مثل هذا الرأي غير عملي وغير واقعي، إذ إنه ينفي الشرعية الإسلامية عن أي نظام أو حركة ترفع هذا الشعار في رقعة من الأرض لا تشمل كل «الأمة الإسلامية»، بالإضافة إلى أنه يحرم الدول الإسلامية الحديثة (أي ذات السكان المسلمين) من الهوية النابعة من الدين والتاريخ والحضارة والثقافة.

وهناك تيار، بل تيارات ترى أن معيار «الإسلامية» هو تطبيق الشريعة، بغضّ النظر عن أيّ مسائل أخرى. فالدولة الإسلامية هي تلك المطبقة للشريعة، وغير ذلك لا يمكن أن يتصف بهذه الصفة. مثل هذا الرأي لا تقبله تيارات «إسلامية» أخرى، ترى أن مجرد التطبيق القانوني للشرع لا يعطيه الصبغة الإسلامية ما لم يتصف بصفات أخرى، تختلف من تيار إلى آخر. بالإضافة إلى ذلك، فإن الاقتصار على مثل هذا المعيار، من الناحية الموضوعية، سوف يخرج معظم الدول الإسلامية المعاصرة من إسلاميتها، وهذا أمر لا يستقيم، إذ إنه يختزل الإسلام إلى نظام قانوني وحسب، نازعاً أبعاده الأخرى، الحضارية والثقافية والتاريخية، المساهمة في هوية تلك البلدان، وإن لم يطبقوا الشريعة. فدولة مثل تركيا، كي نأخذ حالة قصوى، لا تطبق الشريعة، وينص دستورها على العلمانية صراحة، وتتجه نحو الغرب في سياساتها وميولها، ومع ذلك لا نملك إلا أن نعتبرها دولة إسلامية موضوعياً وتعاملياً، ولا ننفي عنها صفة الإسلامية لأنها، أي الإسلامية، جزء من هوية المجتمع، الذي هو من «المسلمين» المنتمين، رغم كل شيء، إلى الإسلام وحضارته وتاريخه وثقافته، سواء شعورياً أو سلوكياً دون شعور.

وهناك تيارات تربط «الإسلامية» بمن يحكم، من حيث علاقته بالإسلام. ولكن مثل هذا الربط يخلق أسئلة أكثر مما يعطي أجوبة. فمثلاً، هل تكون الدولة إسلامية حين يكون الحاكم «مسلماً» أم حين يكون إسلامياً. إذا كانت المسألة حول كون الحاكم مسلماً، فلا مشكلة في الموضوع، إذ إن ذلك يمكن أن يتحدد ببساطة. ولكن المشكلة تثور عند طرح «الإسلامية»

الحاكم، فمن هو الحاكم الإسلامي؟ ليس هو «المسلم» فقط، وفقاً للمتفق عليه فقهياً من شروط الإسلام، ولكنه صاحب توجه أيديولوجي (وليس فقهياً) معين. وهنا تثور المشكلة المثارة في المقالة السابقة حول تعدد «الإسلاميات» وتضارب «الإسلاميين». ولو افترضنا جدلاً أن الإسلامية (الإسلاموية) شيء واحد لا خلاف عليه، فإن كل الدول الإسلامية المعاصرة تقريباً تخرج من إسلاميتها، لأن حكامها «مسلمون» وليسوا «إسلاميين» وفق شروط ذلك التوجه.

الحقيقة أنه لو أردنا استعراض كافة التيارات «الإسلامية» المعاصرة ومواقفها، لما وصلنا إلى نتيجة، إذ إننا سوف نجد أنفسنا ندور في حلقة مفرغة من «الكلام». لذلك نجد أنه حين التعامل الفعلي، فإن المعيار الموضوعي للإسلامية لا علاقة له بكل هذه التيارات، بل إنه ينصرف إلى الذوات التي تعيش في الكيان المتحدث عنه. فالدولة الإسلامية، موضوعياً، هي ذلك الكيان الذي يعيش فيه غالبية من المسلمين، أو حتى أقلية واسعة، وينتمي إلى الثقافة الإسلامية، منظوراً إليها تاريخياً وحضارياً.

هل يعني ذلك نسيان المسألة السياسية والاجتماعية؟ ليس الأمر كذلك، إذ إن كل المقصود هو الخروج من لجة «الكلام» وصراع المفردات، ووضع المسألة في وضعها المناسب، الذي يجمع ولا يفرق، يوحد ولا يشتت. أما بالنسبة للمسألة السياسية والاجتماعية، فقصارى القول هو أن أي كيان يعيش فيه الإنسان حراً (في كلمته وحركته)، آمناً (في ذاته وماله وعرضه)، مصان الكرامة (في ظل قانون قائم على العدل والمساواة)، لا بد أن يكون متماهياً مع الإسلام، لأن الإسلام دين الفطرة، والفطرة تقول إننا ولدنا أحراراً متساوين، ولكن القيود والعوائق اللاحقة هي ما يكبلنا. وكما قال السلف منا، فإنه حيث يكون العدل يكون شرع الله، دون الحاجة إلى هذه الأيديولوجيات المتقاتلة، وتلك الرغبات المتصارعة، وشعارات اللفظ والكلام. ليكن مثل هذا الكيان، لأن هذا هو جوهر الإنسان، الذي هو جوهر الإسلام، وسموا ذلك ما شئتم.

ويبقى العظيم رجلاً...

بين حين وآخر، نسمع دعوات هنا وهناك لإعادة كتابة تاريخنا، وتصفيته من تلك الشوائب التي علقت به، على مر العصور، وجعلت الكثير من أحداثه إما مشكوكاً في صحتها، وإما لا يقبلها عقل، وإما مفسرة تفسيراً ملتوياً لغرض مذهبي أو أجنبي أو تآمري. والحقيقة أن مثل هذه الدعوات مبررة وتستحق الوقفة والتأمل، فكثير مما يرد في تاريخنا، من أحداث وأشخاص ومواقف، يأباه العقل السليم، ويرفضه منطق الأمور الذي ينطبق على الأولين والآخرين سواء بسواء. وقد انتبه العلامة ابن خلدون إلى مثل هذه المسألة في مقدمته حين استعرض مصنفات المؤرخين السابقين وحلل أسباب ابتعادهم عن رؤية الأمور في وضعها السليم ومنطقها الصحيح، وذلك حين يضفون على التاريخ «أسطرة» معينة لا يمكن أن تتماشى مع الحس السليم وسنن المعاش التي لا استثناء لها في السابقين واللاحقين.

ولكن، إذا كانت مثل هذه الدعوات مبررة ومقبولة، إذ إن تاريخنا فعلاً يزخر بكل عجيب وغريب، فإن الغلو فيها والتشكيك بكل ما ورد في هذا التاريخ، سوف يجعلنا في النهاية أمة بلا تاريخ، أو أصحاب تاريخ أسطوري أو مثالي لا علاقة له بالتاريخ الفعلي، الذي منه يمكن استنباط السنن ومسار حياة البشر كما هي لا كما «يحبذ» أن تكون. فعندما تورد أمهات كتب التاريخ لدينا مثلاً أن ظاهرة طبيعية قد تغيرت (مثل حمرة الحيطان وتساقط النجوم بعد مقتل الحسين بن علي رضي الله عنهما)، فذلك من الأساطير التي لا يقبلها عقل ولا شرع، إذ إن الله لا يغير نواميس الكون وقوانين الحياة، ويختل بذلك كل النظام، من أجل عظيم أو شهيد أو نحو ذلك، وليس في ذلك ما يقلل من عظمة العظيم أو الشهيد. ولكن أن يأتي أحدهم فيحاول، بناء على دعوة تصفية التاريخ من الشوائب، أن ينزع العقل والمنطق من التاريخ

باسم ذات العقل والمنطق، فذاك أمر لا يستقيم. أن يأتي أحدهم فيقول مثلاً إن قصة عدم مبايعة سعد بن عبادة (رضي الله عنه)، لأبي بكر، (رضي الله عنه)، في السقيفة، ليست صحيحة، أو إن أسباب خروج أم المؤمنين عائشة بنت أبي بكر (رضي الله عنهما)، يوم الجمل ليست تلك الأسباب التي يوردها الطبري وابن الأثير وابن كثير وغيرهم، أو إن تلك المراسلات بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان (رضي الله عنهما) والتي يقولون فيها لبعضهما البعض ما لم يقله مالك في الخمر، مفبركة ولا يمكن أن تصدر عن مثلهما. أن يقال مثل ذلك، وغيره كثير، يعني في النهاية أننا قد سحبنا بساط البشرية من تاريخنا وجعلناه تاريخاً لا ينتمي للبشر، وفي ذلك من المخاطر ما فيه. مثل هذه العملية الاختزالية للتاريخ، لا تتعارض مع العقل فقط، ولكن مع الطبيعة البشرية التي قبل أن يقول بها عقل، جاءت في كلام الخالق ذاته حيث يقول: **﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون﴾** (البقرة، الآية ٣٠) معنى ذلك أن الله سبحانه وتعالى عندما أراد أن يخلق الإنسان، كان يعلم عن طبيعته وماذا سيفعل، وكيف لا وهو الذي خلقه، وكان يعلم أنه سيسفك الدماء ويفعل كذا وكذا، ومع ذلك خلقه، لحكمة يعلمها هو، ولم يكتفِ بالملائكة الذين لا يعصون ما يؤمرون، فكيف إذن يأتي أحد من خلق الله ويحاول أن «يؤملك» ما هو بشري وأريد له أن يكون ذلك؟

وعندما تنظر إلى القرآن الكريم، فسوف تجد نماذج عديدة لبشرية الإنسان، حتى بين الأنبياء أنفسهم، وهم المعصومون في نقل رسالة الإله. فها هو آدم، الذي خلقه الله بيده مباشرة، يأكل من الشجرة المحرمة عاصياً أمر الله الواضح: **﴿وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغداً حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين﴾** (البقرة، الآية ٣٥)، **﴿فدلاهما بغرورٍ فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وناداهما ربهما ألم أنهكما عن تلكما الشجرة وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين﴾** (الأعراف، الآية ٢٢). وها هو يوسف (عليه السلام) يهم بامرأة العزيز لولا عصمة الله له: **﴿وراودته التي هو في بيتها عن نفسه وغلقت الأبواب وقالت هيت لك قال معاذ الله إنه ربي أحسن مثواي إنه**

لا يفلح الظالمون. ولقد همّت به وهمّ بها لولا أن رأى برهان ربه كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء إنه من عبادنا المخلصين﴾ (يوسف، الآيتان ٢٣ و٢٤). وها هو موسى (عليه السلام) يبطش برجل ويهم بآخر: ﴿**ودخل المدينة على حين غفلة من أهلها فوجد فيها رجلين يقتتلان هذا من شيعته وهذا من عدوه فاستغاثه الذي من شيعته على الذي من عدوه فوكزه موسى فقضى عليه قال هذا من عمل الشيطان إنه عدو مضل مبين. قال رب إني ظلمت نفسي فاغفر لي فغفر له إنه هو الغفور الرحيم**﴾ (القصص، الآيتان ١٥ و١٦).

أنظر إلى هذه النماذج البشرية في القرآن الكريم، وغيرها كثير، فستجد أن أشخاصها، رغم أنهم من الأنبياء (سلام الله عليهم)، مليئة بالدوافع والنوازع البشرية التي تجعلهم كأي بشر آخرين لولا عصمة الله لهم. وفي ذلك يخاطب الله سبحانه خاتم الأنبياء والمرسلين، محمد بن عبد الله ﷺ بقوله: ﴿**قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي أنما إلهكم إله واحد فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً**﴾ (الكهف، الآية ١١٠)، ﴿**قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي أنما إلهكم إله واحد فاستقيموا إليه واستغفروه وويل للمشركين**﴾ (فصلت، الآية ٦). ففي قصة آدم (عليه السلام) تجد الفضول البشري بكل معانيه، وفي قصة يوسف (عليه السلام) تجد الرغبة، وفي قصة موسى (عليه السلام) تجد الغضب، وهذه كلها انفعالات بشرية نتيجتها ذات السلوك وذات الأحاسيس في كل ذات بشرية، بما في ذلك الأنبياء لولا عصمة رب العالمين.

فإذا كان الله قد خلق الإنسان بمثل هذه الجبلة، بما في ذلك الأنبياء، فهل يحق لنا، تحت أي دعوى، أي نسلب التاريخ تلك البشرية ونرفع أحداثاً وأشخاصاً إلى ما فوق مستوى الأنبياء المعصومين الذين لا تنتفي بشريتهم رغم ذلك؟ بعض دعاة إعادة كتابة التاريخ يريدون أن يفعلوا ذلك حارمين إيانا من معرفة بعض التفاصيل التي من خلالها نستطيع سبر أغوار هذا التاريخ، ومن ثم القدرة على التعامل مع الواقع وسننه بما هو واقع مخلوق ومنظم وله جوهر يمكن إدراكه؛ وموقعين إيانا، من ناحية أخرى، في حالة من الإحباط الجماعي والشعور بالنقص والدونية حين يجعلوننا، باختزال التاريخ و«أملأكته»، نحس أن من سبقونا كانوا من جنس غير البشر، لا يخطئون ولا يمكن أن يخطئوا وينعكس ذلك على سلوكنا سلباً إذ نحاول أن نكون مثلهم،

وفق الصورة المختزلة، فلا نستطيع القفز فوق كثير من طبائعنا البشرية وتكون النتيجة أمراضاً نفسية تجعلنا غير قادرين على تمثل الماضي المختزل ولا الحاضر المذموم، ونتحول إلى كائنات غير تاريخية، ومن ليس له تاريخ فهو ليس بإنسان وإن كان ذا شكل إنساني، ونحن لا نطمع إلا بإنسانيتنا. والغريب في الأمر أننا ننتقد المسيحيين حين يقدسون بعض الأشخاص (القديسين والرهبان مثلاً) ويجعلونهم في مرتبة فوق البشر، وكذلك اليهود في تعاملهم مع الأحبار، والبعض منا يقوم بذات التصرف وهو غير شاعر، رغم أن نبينا، سيد خلق الله ﷺ، يقول وبكل وضوح: «أنا بشر مثلكم»، والقارىء لسيرته العطرة يلتمس تلك الدروس التي يقدمها الرسول الأعظم للدلالة على بشريته في كثير من المواقف والأحداث، ﷺ.

أحداث كثيرة يريد بعض دعاة إعادة كتابة التاريخ محوها من بطون الكتب، التي، ويا للتناقض، تشكل المصادر الرئيسة للتاريخ لهم ولنا، ولكنهم يأخذون منها ما يريدون ويتركون ما لا يريدون. ومثل هذا المنهج مقبول، كما ورد آنفاً، إذا كان المرفوض لا يتماشى مع العقل وسنن الحياة المرئية والمنطبقة على السابق واللاحق، ولكن أن يكون المختزل هو حادثة بشرية يمكن أن تحدث، ولكنها تختزل بناءً على منطق أن الفاعل لا يمكن أن يفعلها، وفق مستوىً تقديسي معين، فإن ذلك لا يستقيم. مثال ذلك قصة خالد بن الوليد (رضي الله عنه)، مع مالك بن نويرة، التي وردت في معظم المصادر المعتمدة للتاريخ الإسلامي، مثل تاريخ الطبري وابن الأثير وابن كثير وغيرهم، حين قتل ابن نويرة وبنى بامرأته أم تميم قبل أن يستبرئها، وقد وبخه عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، وفقاً لرواية ابن الأثير، حين قال له: «أرئاءً قتلت امرأ مسلماً ثم نزوت على امرأته؟ والله لأرجمنك بأحجارك» (الكامل، لابن الأثير، الجزء الثاني، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣). مثل هذه القصة يريد البعض أن يزيلها من التاريخ جملة وتفصيلاً وفق القول أن خالداً لا يمكن أن يقوم بمثل هذا العمل، وهو التقي المجاهد في سبيل الله وسيف الله المسلول. المسألة ليست في كون الحادثة صحيحة من عدمها، فهذه مسألة تاريخية بحتة تتقرر وفق مناهج البحث التاريخي، ولكن المسألة في «إمكانية» فعل خالد لها، هل من الممكن أن يفعلها خالد وفق ما تقول به معظم المصادر التاريخية؟ الجواب هو لم لا؟ أليس خالد من البشر بذات الدوافع والنوازع؟ هل هو

أفضل من الأنبياء المعصومين الذين أخطأوا، وفق ما ورد في كتاب الله، ثم استغفروا؟ ولو افترضنا أنه فعلها، وفق معظم المصادر، فهل ذلك يقلل من عظمته أو يجرح تقواه؟ إن كان الجواب بالإيجاب فمعنى ذلك أن تقوى الأنبياء مجروحة، والعياذ بالله، وذلك لا يستقيم، وعلى ذلك قس الأمثلة المشابهة.

والقضية تصبح أعوص حين نعرج على السياسة وما حدث في السياسة. فللسياسة أساليبها ودهاليزها التي يعرفها أربابها ويمارسونها، لا يختلف في ذلك تاريخنا عن تاريخ غيرنا، إذ إن المسألة موضوعية بحتة مرتبطة بقضية السلطة وكيفية الحصول عليها، وقارن تواريخ الشعوب وسوف تدرك ذلك الخيط الذي ينتظمها كلها. ومن هنا نستطيع أن ندرك مقولة معاوية بن أبي سفيان الشهيرة: «والله لو كان بيني وبين الناس شعرة لما انقطعت...»، وكيف أنه استطاع الوصول إلى الخلافة (السلطة) والانتصار على علي بن أبي طالب وهو من هو في قرابته وسابقته وشجاعته، ولكن المشكلة كانت في أن ابن أبي طالب كان تقياً في ممارسة السياسة، وكان ابن أبي سفيان داهية، فانتصر الدهاء على التقى، رغم أن علياً كان قادراً على الدهاء، ولكن الورع منعه فخسر الدنيا، (رضي الله على الجميع).

ولو قارنت كتباً مثل **الأمير** لمكيافيلي، و**دليل الرجل السياسي** للكاردينال، لاحظ الكاردينال، جول مازارين، و**سياست نامة** لنظام الملك، و**نصيحة الملوك** للماوردي، و**رسالة الصحابة** لابن المقفع، لوجدت أنها في جوهرها تدور حول نفس الموضوع وحول نفس الأساليب، ألا وهي كيفية الوصول إلى السلطة وكيفية المحافظة عليها. وكل مؤسسي الدول في التاريخ البشري، عدا الأنبياء طبعاً، ما كانوا ليستطيعوا تأسيس تلك الدول إلا بأساليب زخرت بها الكتب السالفة وغيرها، وإن لم يعترفوا بذلك علناً، إذ إن عدم الاعتراف جزء من ممارسة السياسة. أنظر بموضوعية إلى تاريخنا مثلاً فستجد مصداق ذلك في سيرة معاوية (المؤسس الأول للدولة الأموية)، وسيرة عبد الملك بن مروان (المؤسس الثاني)، والسفاح (المؤسس الأول للدولة العباسية)، وأبي جعفر المنصور (المؤسس الثاني)، وغيرهم في الشرق والغرب.

المشكلة ليست في ذلك، فالدراسة الموضوعية للسياسة تثبت هذه المسألة، ولكن المشكلة هي في أولئك الذين يحاولون اختزال التاريخ عن طريق نفي وإلغاء أحداث ومواقف، لا لأنها مستحيلة الحدوث عقلاً وواقعاً، ولكن

لأنها صادرة عن أشخاص يفترض فيهم «الملائكية»، وبالتالي لا يمكن أن يمارسوا ما مارسوا، رغم أن منطق الأحداث في التاريخ البشري كله يقول إن أساليب معينة مورست، ويجب أن تمارس إذا أريد النجاح في هذا المجال، من ذلك أن الكثيرين يخلطون بين تقوى المؤسس أو الحاكم وممارسة السياسة، فيفترضون أن الذين أفاضت كتب التاريخ في تقواهم لا يمكن أن تصدر عنهم أعمال بعينها ذكرتها ذات الكتب التي تحدثت عن مناقبهم وخصالهم: غير مدركين أن للسياسة منطقها الذي قد لا يتماهى مع منطق المناقب الشخصية. من ذلك مثلاً أن البعض يستبعد أن يكون هدف معاوية من طلب القصاص لقتلة عثمان بن عفان (رضي الله عنه)، أو رفع المصاحف في صفين هو السلطة، بل الدافع هو الحق المجرد، رغم أن مسار الأحداث والمواقف يبين أن السلطة هي الغاية، وللوصول إلى هذه الغاية لا بد من ممارسات قد تتعارض مع المناقب الشخصية لممارسها. ولكن القضية واضحة، إما أن تقوم الشخصية بعمل ما لا قيام للأمر إلا به، وإن تعارض مع سجايا معينة، أو لا تفعل ذلك نتيجة موقف أخلاقي أو ترفّع أو نحو ذلك، فتخسر الأمر، هذه هي السياسة، سواء أحببناها أو كرهناها، ونفس الشيء يمكن أن يقال حول تلك الحادثة المروية في كتب التاريخ عن عبدالملك بن مروان، والتي فحواها أنه حين آلت إليه الخلافة، كان يتلو كتاب الله، فأطبقه وهو يقول: «هذا آخر العهد بك». البعض يستنكر مثل هذا التصرف من عبدالملك بن مروان استناداً إلى تقوى الرجل وفقهه، وهو كذلك، ولكن يمكن حل اللغز كالتالي: إذا كان عبد الملك فقيهاً فقد كان داهية أيضاً ومؤسس دولة من الطراز الأول، وعلى ذلك فقد أدرك حين آلت إليه الخلافة، في مثل تلك الظروف القاسية وعدم الاستقرار (فحركات التمرد في كل مكان، وعبدالله بن الزبير هو الخليفة الفعلي في الحجاز والعراق، والخارجون على بني أمية أكثر من المنضوين في ظلهم) أنه أمام خيارين لا ثالث لهما: إما أن يرفض السلطة جملة وتفصيلاً، ويتفرغ لفقهه وعبادته، كما فعل عبدالله بن عمر مثلاً (رضي الله عنهما)، أو أن يقبل ويمارس ما قد لا يتوافق مع التقى التام في مثل تلك الظروف إذا كانت الخلافة هي الثمرة، فاختار الخيار الثاني. وإلا كيف نفسر ضرب الكعبة بالمنجنيق حيث كان ابن الزبير ملتجئاً، ومجازر الحجاج في العراق، وغير ذلك؟ كان لجوء ابن الزبير إلى الكعبة سياسة ودهاء، وكان ضرب الحجاج لها بأمر ابن مروان سياسة أيضاً، كان لا بد

منها لمقابلة دهاء ابن الزبير، والمسألة لا تحتاج إلى تفكير وتردد لأن الغنيمة هي الخلافة ذاتها. وهنالك حادثة يمكن أن تلخص ما نرمي إليه. فقد ورد في **البداية والنهاية** لابن كثير أنه حين جيء برأس مصعب بن الزبير ووضع بين يدي عبد الملك بن مروان قال: «لقد كان بيني وبين مصعب صحبة قديمة، وكان من أحب الناس إلي، ولكن هذا الملك عقيم». وبمثل هذا المنطق السياسي، نستطيع تفسير كثير من الأمور في تاريخنا بموضوعية، والتي تربكنا أكثر الأحيان حين لا نستطيع التفرقة بين المناقب الشخصية للعظيم والضرورات الموضوعية لتحقيق هدف عظيم معين، غير غافلين عن الدوافع والنزعات البشرية التي تبقى كامنة في النفوس مهما كانت المناقب، فهم بشر أولاً وأخيراً.

خلاصة الحديث هي أن «الأسطرة» (من أسطورة) و«الأملكة» (من ملائكة) كلتيهما تشويه للتاريخ وإبعاد له عن حقيقة التاريخ. فإذا كنا فعلاً نسعى إلى إعادة كتابة التاريخ، فليكن ذلك بعيداً عن هذين القطبين، ونحن في ذلك لسنا إلا مكررين لما قاله ابن خلدون قبل مئات السنين، ناهيك عن المناهج الحديثة التي نقلت القوم إلى حيث هم، وبقينا نحن ندور في الساقية دون ماء.

العلمانية: ليست شراً كلها

«لو فقدت البلاد ـ لا قدر الله ـ العلمانية والجمهورية واللاعنف، سوف لا تبقى البلاد كما هي». قائل هذه الكلمات ليس من دعاة العلمانية، رغم تحمسه للعلمانية في بلده، وليس من أنصار الحداثة أو الثقافة الأوروبية أو نحو ذلك، رغم تحمسه للمجتمع المفتوح. إنه الشيخ أبو الحسن الندوي، وذلك في كلمة ألقاها في ندوة نظمتها جمعية المثقفين المسلمين في الهند، بمدينة لكنهؤ، في ولاية أترابراديش، في يوم ١٩٩١/١٠/٦. وقال الشيخ الندوي في كلمته، ضمن ما قال، إن العلمانية تشبه شجرة لا تقربها الحيات والعقارب والدويبات السامة الأخرى، وإنها ضمان لسلامة الشعب الهندي وسلامة البلاد (أنظر: مجلة **البعث الإسلامي**، العدد ٩، المجلد ٣٦، جمادى الأولى ١٤١٢هـ).

هل هذه الكلمات مقدمة لمدح العلمانية والدعوة لها، كما قد يتخيل البعض، أو يريد أن يتخيل؟ ليست القضية هكذا على الإطلاق، بقدر ما هي مجرد مقدمة للدعوة إلى الفهم وتقدير الأمور والأوضاع وفق ظروفها، وعدم إطلاق الأحكام المطلقة على عواهنها. فيمثل ما نطلب من الآخرين مراعاة ظروفنا الخاصة، وأوضاعنا المختلفة مثلاً، فإن علينا أن نمارس الشيء ذاته تجاه الآخرين، وتجاه أوضاع الآخرين، إذا كنا نريد أن نكون من العادلين، ولا نتحول إلى من يزنون بميزانين، في ذات الوقت الذي نشجب فيه مثل هذا النهج، ﴿**يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون**﴾ (المائدة، الآية ٨). فالعلمانية، مأخوذة هنا كمثل ليس إلا، قد لا تكون بذاك الشر الذي يزعمه البعض، وهي ليست كذلك، حين أخذ متغيرات معينة، وظروف محددة في الاعتبار.

ففي بلد مثل لبنان أو الهند مثلاً، حيث تعدد الأعراق والطوائف والأديان، تصبح العلمانية شيئاً مطلوباً، بل ومرغوباً فيه، حيث إن البديل هو العنف والدمار الشامل لكامل الكيان، وهو ما يشير إليه الشيخ الندوي في كلمته الآنفة الذكر. فإذا كان هناك رفض لكامل المفهوم، وهو العلمانية هنا، وبغضّ النظر عن الظروف والمتغيرات وأوضاع المجتمع، فإن بلداً مثل الهند سوف يكون خاضعاً، دستورياً وقانونياً وعملياً، لأصولية الأغلبية، وهي الأصولية الهندوسية. فماذا يكون وضع الأقلية المسلمة الكبيرة في مثل هذه الحالة؟ لا ريب أنها سوف تكون مهددة في وجودها ذاته، على أسوأ الاعتبارات، أو مجردة من حقوق المواطنة الكاملة على أفضل الأحوال، وذلك مما يقود إلى صراعات ومجازر تهدد الجميع في نهاية المطاف. فالعنف إذا ساد مجتمعاً من المجتمعات، فإن ضرره يصيب الجميع في النهاية، ولا يفرق بين فئة وفئة، أو فرد وفرد، وذلك مثل العقاب الإلهي حين يحل نتيجة فساد البعض فيشمل الكل، **﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً﴾** (الإسراء، الآية ١٦). ولذلك فإن العلمانية هي الحل العملي الأفضل في مثل هذه الحالة، أي الحالة الهندية مثلاً، بغضّ النظر عن الاتفاق أو الاقتناع الفكري المجرد أو عدمه. فالكثير من القضايا، والكثير من المفاهيم، لا تبرز ولا تفرض نفسها نتيجة الإيمان بها أو الاقتناع، بقدر ما تكون حلاً عملياً لمشاكل يكون ضررها عاماً الجميع، فيما لو تركت دون علاج، أو تُركت لقضايا الاتفاق أو الاقتناع المجرد.

والشيء نفسه يمكن أن يُقال عن مفهوم آخر أو نظام آخر مثلاً، ألا وهو مفهوم الديموقراطية. فالديمقراطية ليست أفضل نظام سياسي واجتماعي على الإطلاق، بل إن فيها من السلبيات الشيء الكثير. ولكنها، مقارنة بغيرها من أنظمة، تبقى هي الأقل سلبية في هذا المجال أو ذاك، أو على رأي ونستون تشرشل، فإنها أفضل السيئين. فقد يعتقد أحدهم، فرداً كان أو جماعة، أن لديه الحل السحري لكافة مشكلات ومعضلات الإنسان، منذ فجر التاريخ وحتى عصر العولمة، وهو مؤمن بإخلاص أن ما يحمله من قناعات هو في صالح الجميع حقاً. ولكن إيمان أحدهم ذاك ليس من الضروري أن يتطابق أو يتوافق مع إيمان شخص أو جماعة أخرى، تعتقد أنها تحمل حلاً سحرياً هي الأخرى. وعندها، تصطدم القناعات والإيمانات المختلفة، من

حيث إن كل واحدة منها تحاول أن تطبق حلها السحري المطلق، وتكون النتيجة في النهاية بداية دوامة من الصراع المدمر الذي لا يبدو أن له نهاية، مع استمرار ذات الأوضاع والقناعات. ومن هنا تأتي الديموقراطية بصفتها مفهوماً ونظاماً يحاول أن يُنظم الصراع، من خلال التركيز على أحقية الجميع في الإيمان بحقائقهم الذاتية الخاصة من ناحية، ولكن مع عدم محاولة فرضها على الآخرين من ناحية أخرى، في إطار بوتقة اجتماعية وسياسية يتنافس فيها الجميع، ولكنهم لا يتصارعون. ويمثل هذا الحل «العملي»، يحتفظ الكيان بالمستوى الأدنى من تماسكه على الأقل، فيما يكون البديل هو التفتت الكامل نتيجة محاولات الفرض، وصراع المتنافسين من أصحاب الحلول السحرية المطلقة.

فبلد كالهند مثلاً، كان من الممكن أن يتفتت إلى ألف قطعة وقطعة، وكل قطعة من تلك القطع تتفكك إلى ألف قطعة وقطعة أخرى، لو تُركت المسألة لأصحاب الحلول السحرية المطلقة. نعم إن الهند تواجه مشكلات عرقية ودينية وطائفية عديدة في ظل ديموقراطيتها، ولكن الحال كان سيكون أكثر سوءاً فيما لو تركت العملية دون إطار عملي مُنظم. ولكن إذا كانت الهند مثالاً إيجابياً للديموقراطية بالنسبة للمجتمعات المتعددة الأعراق والديانات، فإن الاتحاد السوفياتي السابق يقف كأكبر مثال على الحالة التي تنتهي إليها المجتمعات المتعددة الأعراق والديانات وغيرها، حين يكون الحل السحري الأوحد هو المأخوذ به، وعلى حساب بقية الحلول السحرية الأخرى بطبيعة الحال. فرغم كل تلك القفزة الاقتصادية والسياسية والعلمية الهائلة التي نقلت روسيا تحديداً، من قاع التخلف الاقتصادي والاجتماعي والعلمي، إلى قمة السياسة العالمية، وقمة التطور العلمي، وقمة التصنيع الثقيل، إلا أن الاتحاد سقط في النهاية، ولم يشفع له كل تلك القفزات التي حققها. والسؤال هنا هو لماذا؟ باختصار، لأنه علم شيئاً وغابت عنه أشياء، من أهمها، إن لم يكن أهمّ تلك الأشياء التي غابت عنه، هو أن حله السحري المفروض، ليس من الضروري أن يكون متوافقاً مع حلول الآخرين السحرية وغير السحرية، وهنا يكمن التناقض الدفين الذي أدى إلى النهاية في النهاية.

المراد قوله، أو استنتاجه، من وراء كل الحديث السابق، هو عدم الانجراف وراء عقلية أو ذهنية «مع أو ضد» المُهلكة، أو «إما» أبيض «أو»

أسود المُدمرة، وهي العقلية السائدة في كثير من المجتمعات، وقابعة في أذهان الكثير من الأفراد والجماعات. فالعلمانية أو الديموقراطية أو غيرها من مفاهيم وأنظمة، قد تكون «بيضاء» هنا و«سوداء» هناك، أو بين الأبيض والأسود هنا أو هناك. هذا من ناحية المكان، مع تثبيت الزمان منهجياً،وإلا فهو غير ثابت على الإطلاق. ومع تثبيت المكان وتحريك الزمان، فإن هذا النظام أو ذاك، قد يكون أسود في الأمس، ولكنه أبيض اليوم، وقد لا يكون لا هذا ولا ذاك في الغد، نتيجة متغيرات ذات المكان، منظوراً إليه في حالة من الحركة في إطار الزمان. وعندما نحرك المكان والزمان معاً، كما هو الحال في واقع الحال، فإن الأسود لا يبقى أسود على طول المدى، ولا يبقى الأبيض أبيض على طول الخط، وهذا هو أهم درس، في اعتقادي، يمكن أن نخرج به من ملحمة الإنسان على هذه الأرض، منذ أن أهبط آدم من جنة الفردوس، وحتى يرث القدير الأرض ومن عليها.

هذه الملحمة التي أوجزها لنا قول الحكيم في كتابه الكريم: **﴿ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾** (المائدة، الآية ٤٨)، **﴿ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء ولتسئلن عما كنتم تعملون﴾** (النحل، الآية ٩٣)، **﴿لكل أمة جعلنا منسكاً هم ناسكوه فلا ينازعنك في الأمر وادع إلى ربك إنك لعلى هدى مستقيم. وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون. الله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون﴾** (الحج، الآيات ٦٧ ـ ٦٩).

فالاختلاف جزء من طبيعة البشر والحياة البشرية **﴿ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة.. إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾**. ولكنه لم يشأ، وفي ذلك حكمة لقوم لا يعقلون، أو هم لا يريدون أن يعقلوا. ومن ذلك ندرك لماذا تنتهي إلى التلاشي والضياع، كل تلك التجارب في ملحمة الإنسان على معمورة الرحمن، والتي تحاول أن تفرض حلاً سحرياً واحداً على الجميع، وذلك ببساطة لأنها تسير عكس سنن التاريخ، التي هي في التحليل الأخير مشيئة الله في كونه. ومن هذا الفهم أيضاً، يمكن أن نستنتج أيضاً أن الإنسان مطالب بأن يقيم ذلك النظام الذي من خلاله يمكن التعبير عن الاختلاف بين بني البشر، واحتوائه في ذات الوقت، كي لا تتكرر على

الدوام مأساة قابيل وهابيل، وتصبح هي عنوان العلاقة بين أبناء آدم وحواء. أما الحقيقة المطلقة، ومن من المختلفين هو على الصواب المطلق، فذاك مرجعه إلى خالق الخلق أجمعين **﴿الله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون﴾**. الله هو الحاكم في نهاية الزمان والمكان، وليس هذا أو ذلك من الأفراد والجماعات. فلسنا في النهاية، وفي هذا المجال، إلا من المجتهدين، ولكن الاجتهاد لا يعني الإصابة المطلقة، ولكن المشكلة أن أكثر الناس لا يعلمون.

ولكن هل يكون ذلك النظام الذي من خلاله يمكن التعبير عن الاختلاف، واحتوائه في ذات الوقت، هو ديموقراطية الغرب أو علمانية الهند، أو غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى؟ ليس بالضرورة، ولا من الضرورة، فما هذه النظم والحلول إلا محاولات واجتهادات للتنظيم، ولكنها ليست شيئاً مطلقاً، ولا يجب أن تكون، وإلا وقعنا في المحظور من جديد، ألا وهو قضية الحلول السحرية المطلقة. الجوهر في الأمر هو عدم التعلق بذات النظام أو ذات المفهوم، بقدر ما يكمن، أي الجوهر، في البحث عما يمكن أن يؤطر قضية الاختلاف ويمنحها هامشاً للحركة والتعبير عن الذات، في محاولة لاحتوائها وتنظيمها، بدل كبتها ومن ثم انفجارها عنفاً في خاتمة المطاف. هل تنجم هذه المحاولة عن هذا النظام أو ذاك ليس مهماً، بقدر ما أن المهم في الأمر هو الاعتراف بالاختلاف، واحترام الاختلاف، وممارسة الاختلاف، في إطار سياسي واجتماعي وثقافي يصون الاختلاف، ويمنع بالتالي تحوله إلى «خلاف» ينفجر عنفاً ودماً، وهنا تكمن الحكمة التي تلخص كل حكمة: **﴿من اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها..﴾** (الإسراء، الآية ١٥).

لماذا تعلمنت أوروبا..؟

أنا أعلم أن مثل هذا الموضوع شائك وطويل ويحتاج إلى أسفار من البحث والتقصي، وليس مجرد مقالة قد لا تغني من الجوع شيئاً، بل قد تزيد الجوع، حيث إن مثل هذه المقالة ليست إلا شيئاً شبيهاً بالمقبّلات والمشهّيات، أما من أراد الوجبة الدسمة والأكلة المشبعة فعليه بالبحوث والكتب المتوفرة في كل مكان لمن أراد المعرفة وطلب الحق. على أية حال، فإن موضوع ظهور التيار العلماني في أوروبا في فترة من فترات تاريخها، وانتشار ومن ثم سيادة هذا التيار، له أسبابه الموضوعية وجذوره التاريخية الواقعية، بغضّ النظر عن صوابه أو خطأه. فنحن هنا لا نحاول أن نطلق أحكاماً قيمية بقدر ما أنّا نحاول أن نفهم الأمور كما هي، وكما تعرض نفسها، وذلك من أجل الفهم والمعرفة أولاً، ومن ثم التعامل مع هذه الأمور وفق ما تُوجهنا إليه قيمنا المتبناة وأحكامنا المتخذة، ولكن دون فهم الأمور كما هي، فإن فاعلية القيم والأحكام لن تكون بذاك الشكل المرجو. وعندما نقول إن العلمانية وانتشارها وسيادتها في أوروبا كانت نتيجة ظروف وأسباب موضوعية وتاريخية فإن ذلك يقودنا إلى تفاصيل وتشعبات عديدة إذ إن الأسباب والظروف ليست واحدة أو اثنتين، بل هي عديدة متعددة، ولا مجال لذكرها في هذه العجالة التي أسميناها مقالة. وعلى الراغب في دراسة أكثر عمقاً اللجوء إلى المراجع والبحوث المنتشرة في كل مكان، والتي تبحث عن قارىء، فهل من قارىء؟ وعلى ذلك فإن مقالتنا هذه لن تركز إلا على سببين نعتقد أنهما من أهم الأسباب التاريخية الموضوعية التي أدت إلى ظهور وانتشار وسيادة العلمانية في أوروبا.

أولاً، وبادىء ذي بدء، نحب أن نذكر أن العلمانية، كتيار فلسفي فكري ومن ثم أسلوب حياة، لا تعني فصل الدين عن الدولة فقط، بل إنها

فصل منهجي بين العام والخاص. فالقضية الدينية قضية شخصية خاصة بين العبد وربه، أما القضية الدنيوية فإنها قضية عامة تنظم العلاقة بين الفرد والفرد، والفرد والجماعة، سواء كانت هذه الجماعة الدولة ذاتها أو أي جماعة فرعية أخرى داخل الدولة نفسها، وكذلك تنظم العلاقة بين الجماعة والجماعة، سواء في إطار الدولة الواحدة أو بين الدولة وغيرها من الدول. هذه هي العلمانية، أو الدنيوية عند ترجمتها حرفياً، وذلك بكل اختصار وإيجاز نعرف أنه لا ريب مخلّ إذ لا يوجد إيجاز أو اختصار لا يكون مختزلاً وبالتالي مخلاً بالمعنى العام للشيء، سواء أكان ذلك الشيء فكراً أو مادة. إذن فالعلمانية عبارة عن نوع من الفصل بين مجالي العام والخاص، وهي تيار ظهر في أوروبا في بداية نهضتها الحديثة، ما لبث أن انتشر، ومن ثم ساد، حتى أصبح فلسفة حياة في القرون اللاحقة. والحقيقة أن العلمانية قد ظهرت قبل ظهور اسمها، أي أنها ظهرت كحركة اجتماعية نتيجة تفاعلات المجتمع الأوروبي، ولم تكتسب هذا الاسم إلا بعد قرون من ظهورها عندما انتشرت وسادت وفرضت نفسها، ومن ثم كان لزاماً إعطاء اسم أو مفهوم لهذا الذي حصل، وهذا ما يفرق عموماً مجريات التاريخ الأوروبي الحديث والمعاصر عن مجريات التاريخ الحديث والمعاصر في المنطقة العربية، إذ إنه، وفي حالتنا، تأتي المفاهيم ويجري الصراع حولها دون أن يكون لها انعكاس فعليّ في الحياة الاجتماعية أو أن يحاول البعض فرض هذه المفاهيم بمضامينها المكانية والزمنية المختلفة في إطار اجتماعي لم يستوعبها بعد، أو أن تفاعلاته الاجتماعية الفعلية، أي المجتمع، لم تصل إلى نقطة نستطيع معها القول إن هذه المفاهيم تعبّر عنه، والنتيجة واحدة.

قلنا إن الأسباب والظروف التاريخية الموضوعية التي أدت إلى ظهور وانتشار وسيادة العلمانية في أوروبا كثيرة متعددة تعدّد مظاهر الحياة ذاتها، وبالتالي فإن مناقشة كل ذلك هي شيء إلى الاستحالة أقرب في مقالة مثل هذه، إلا أن سببين نعتقد أنهما من أهم أسباب ذلك التيار، هما ما يركز عليه هنا. السبب الأول في اعتقادنا هو الصراعات «الصفرية» بين مختلف التيارات الدينية. وفي سبيل توضيح مثل هذه النقطة نقول: إن الصراع أو ظاهرة الصراع في حد ذاتها لا غبار عليها، إذ إنها من طبيعة الحياة على هذه الأرض، وعندما نقول طبيعة الحياة فإننا نتحدث عن الطبيعة الفعلية وليس

الطبيعة المثالية التي تحدث عنها الفلاسفة هنا وهناك، وهذا لا يقلل من شأنهم، إلا أن منهجنا في النظر إلى الأمور يختلف. المهم أن ظاهرة الصراع ظاهرة طبيعية إلا أن الخطير في هذه الظاهرة هو جانبها «الصفري» الذي وصمنا به صراع التيارات والاتجاهات الدينية في أوروبا في لحظة تاريخية من لحظاتها. وبذلك نعني، أي بالجانب الصفري لظاهرة الصراع، اعتقاد الأطراف المتصارعة أنها كلها على الحق المطلق المعصوم، وبالتالي خطل بل مروق غيرها من أطراف. كل طرف يرى، بل يجزم، أن الحق ملك يمينه وأنه صاحب الحق الأوحد في تسيير الحياة وفق قناعاته، بل بديهياته، وذلك لا يكون بطبيعة الحال إلا بتصفية من يخالفه قناعاته تلك ويشذ عن بديهياته، ومن ذلك كله ينشأ صراع محموم قوامه الانفراد والفرض متى ما تم لأحد هذه الأطراف السيادة والسيطرة، وهذا ما نعنيه عندما نقول الجانب الصفري لظاهرة الصراع الطبيعية.

عاشت أوروبا، ومنذ أن سقطت روما بيد قبائل الهون الجرمانية (البرابرة)، ولمدة ألف عام من الزمان، في ظل فلسفة الحياة الكنيسية التي تبثها وتفرضها الكنيسة المركزية، بصفتها المتحدث الأوحد والمفسر الأوحد والعارف الأوحد لتعاليم «يسوع» المسيح، كما تدعي، حيث إنه لا علاقة بين الفرد وخالقه إلا عن طريق الكنيسة وقساوستها ورهبانها وشمامستها وبطاركتها وأساقفتها، وفوق هؤلاء جميعاً البابا الذي يستمد عصمته من عصمة المسيح ذاته الذي هو ابن الله وذات الله في الوقت نفسه. لقد عاشت أوروبا ألفاً من السنين في ظل هذه الهيمنة الفكرية والحياتية للكنيسة، بحيث كانت هذه الكنيسة تحدد لأتباعها كل صغيرة وكبيرة في هذه الحياة دون أن يجرؤ أحد أو يقدر على مناقشتها أو الشك في أمرها، رغم أن ما تطرحه لم يكن ديناً مقدساً بل تفسيرات وتأويلات رهبانها وقساوستها، حسب حدود معرفتهم، وحسب أهوائهم ليس إلا، ومن ثم تخلع القداسة على كل ذلك. مثل هذه الهيمنة أدت إلى فساد الكنيسة، إذ إن استبداد الرأي الواحد دائماً يؤدي إلى الفساد، فتحولت إلى مؤسسة اجتماعية تجلب النفع الدنيوي لأصحابها من ثروات وللذائذ ومناصب اجتماعية رفيعة، وتبعدهم عن العقاب إذا أخطأوا، إذ إنهم في ظل حصانة الكنيسة ودينها المقدس، وبالتالي فإن ما يسري على الآخرين لا يسري على أرباب الكنيسة. فكان أن انتشر الفساد وعمّ، وأصبحت

الكنيسة مصدراً للوجاهة الاجتماعية والثروات الطائلة والبعد عن طائلة النظام والقانون. بل وصل الفساد وجمع الثروات درجة أن أخذت الكنيسة تبيع صكوكاً بالغفران، تضمن لشاريها مكاناً في الجنة يضيق أو يتسع حسب المبلغ المدفوع، وذلك كما تقول كتب التاريخ، وكما يعلم الجميع اليوم. نتيجة كل هذا الفساد، وغيره كثير، وكله يدور حول الجاه والمال والجنس والحصانة من طائلة العقاب، أقول: نتيجة كل هذا الفساد كان لا بدّ لحركات إصلاحية أن تظهر، محاولةً أن تقول إن ما يجري ليس له علاقة بالله أو بالدين، فكان لوثر وكالفن وغيرهما. ونحن هنا لا نناقش الجذور السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي أدت إلى حركات الإصلاح في وقت معين من أوقات التاريخ الأوروبي، فالمجال غير المجال رغم أهمية كل ذلك، ولكننا نقول، وباختصار، إن الفساد الذي أصاب الكنيسة عندما تحولت إلى مؤسسة اجتماعية لها مصالحها ومغانمها كان من الأسباب الجوهرية المؤدية إلى ظهور تيار الإصلاح وحركة الإصلاح. ومن هنا انقسمت الكنيسة الغربية إلى كاثوليك وبروتستانت، ولم يلبث هؤلاء الآخرون أن انقسموا إلى أقسام أخرى من أنجليكان وبيوريتان وجيزويت وغير ذلك كثير، هذا بالإضافة إلى وجود الكنيسة الشرقية ذاتها (الأرثوذكس) بفروعها المتعددة، من روم أرثوذكس وإغريق أرثوذكس وأقباط وغير ذلك. وكان أثر ذلك كله أن أصلحت الكنيسة الكاثوليكية من حالها وحاربت الفساد، ولكنها لم تمس المؤسسة ذاتها التي هي أس البلاء في تركيبها الهرمي ونظمها الداخلية. المهم: انقسمت الكنيسة إلى شعب وشيع كل منها يكفر الآخر ويخرجه من ملّة المسيح التي هي في اعتقادي براء من الجميع، فالمسيح الحقيقي بُعث رحمة للعالمين وليس نقمة عليهم. ولم تتوقف المسألة عند تهم التكفير والخروج من الملة، بل انتهت المسألة بمعارك دموية قاسية سالت فيها الدماء وتحطمت الجماجم باسم المسيح والدين الصحيح، وهذا شيء طبيعي ومنطقي لأي فريق أو فرق تدعي ملكية الحقيقة المطلقة والحق المعصوم، ونفي كل ذلك عن الآخرين، إذ إن مثل هذه العقلية، التي تشكل الدوغما المغلقة المغموسة بالمصالح الدنيوية جوهرها ولبّها، لا بدّ لها أن تصل إلى مرحلة الصراع الصفري مع الآخرين الذين هم على شاكلتها ويرتدون نفس أثوابها، في صراع ناب ومخلب لا يبقي ولا يذر. وخاضت أوروبا حروباً أهلية اجتماعية مهلكة بين هذه التيارات والفرق، وكل فريق بما لديهم فرحون، وكان الاستقرار والأمان أبعد ما يكون، إذ إن الذي

يتبوأ كرسي السلطان والسيادة من هذه الفرق يحاول نفي الآخرين وإزالتهم من الخارطة وإسقاط ذاك الفريق من على كرسيه العتيد، وهكذا دواليك. قتل وقتال ودم وجماجم والنتيجة خراب ودمار في سبيل أسماء ما أنزل الله بها من سلطان. ومرت السنون وكرت الأعوام والحال هو الحال والكره مستقر في الصدور، والأيدي على مقابض السيوف والشك ديدن التعامل وناموس العلاقة بين أفراد وجماعات المجتمع الواحد.

في مثل هذا الجو، وفي مثل هذه البيئة الغارقة في الكره والشك والدم والتفكك الاجتماعي، وانتفاء الأمن والاستقرار، ظهرت العلمانية حركةً وتياراً، وأخذت تكتسب الأنصار والمؤيدين مع مرور الزمن، لا لمجرد الاقتناع الفكري بمنطلقاتها الفلسفية، ولكن لأن الناس ذاتهم سئموا الدماء وانعدام الأمن والقتال الاجتماعي الدائم. ظهرت العلمانية وطرحت حلاً لهذا الصراع الديني بين الطوائف المسيحية المتقاتلة باسم الله واسم المسيح. وكان قوام هذا الحل هو الفصل بين أمور الدين وأمور الدنيا. فإذا كان الجميع يتقاتلون دينياً باسم دين واحد هو المسيحية، وباسم ربّ واحد هو المسيح، كل يدّعي أن الحق معه، وليس أحد منهم بقادر على إثبات ذلك بحجة تقبلها كل الأطراف، دون ضغط أو إكراه، فالحل أن يحتفظ كل فريق بقناعاته دون محاولة فرضها على الآخرين، وأن يتعبد الله بالطريقة التي يراها مناسبة دون فرضها على الآخرين ودون فرض الآخرين شيئاً عليه، وأن يتعايش الجميع في إطار المجتمع الواحد، أما الشؤون المشتركة في أمور هذه الدنيا وشؤون هذه الحياة فيقررها الجميع دون استثناء، وذلك وفق قاعدة قرار الأغلبية وحق الأقلية التي أقرت لاحقاً كبند من بنود الديموقراطية المعاصرة. إذن فالدين لله (شيء خاص خالص) والوطن للجميع (قرار الأكثرية)، وبذلك يتحقق الأمن والاستقرار وتحقن الدماء وتستل الأحقاد ووخزات الشك. هذا كان طرح التيار العلماني الناشىء بكل إيجاز، ونتيجة الظروف التاريخية الأوروبية التي تحدثنا عنها، انتشر هذا التيار انتشار النار في الهشيم، وأسقطت أوروبا الكنيسة من حياتها العامة، وتحولت إلى العلمانية فلسفةً ومذهباً في الحياة.

لقد وضعت الكنيسة، بصفتها الوسيط الأوحد بين الله وخلقه كما

تقول، من نفسها مالكاً أوحد لمفاتيح الحقيقة المطلقة التي لا يمكن لها أن تزيد لأنها مطلقة ولا يمكن لها أن تعارض لأنها قول الله وذلك حسب قول الأكليروس المفسر الأوحد والنهائي لهذا القول، والقادر وحده على فهم هذا القول واستنباط معانيه. كل المسائل محلولة ولها إجابة واحدة مطلقة ونهائية لا زيادة يمكن أن تطرأ عليها، ولا اعتراض يمكن أن تجابه به، سواء كانت هذه المسائل متعلقة بأمور الاجتماع أو السياسة والاقتصاد، أو كانت متعلقة بأمور الطبيعة على اختلاف فروعها وتشعباتها، من فلك أو بيولوجيا ونحوها، أو كانت متعلقة بأمور لاهوتية أو عقدية بحتة. فحقيقة الاجتماع هي أن الله، وفق تصور رجال الأكليروس، ومن ثم الثقافة المنشورة بواسطتهم، قد خلق المجتمع وفق التركيبة السائدة في وقتهم، ألا وهي التركيبة الإقطاعية والأكليروس نفسه فوق هذه التركيبة الشمولية أو كلية معينة، فكما أن الله فوق الكون فالأكليروس فوق المجتمع وهكذا. فالاجتماع الإنساني ليس عملية إنسانية خاضعة لعوامل التبديل والتغيير، وبالتالي للفعل الإنساني الإيجابي، ولكنه بيان «معطى»، وبالتالي فإن أي محاولة «للعبث» به من قبل الإنسان لا بد وأن تعد من قبيل «الهرطقة» والخروج على الإرادة الإلهية كما يفسرونها ويرونها، أي رجال الأكليروس، وحدهم دون غيرهم. وحقيقة الكون والطبيعة واحدة وثابتة ومعطاة، ألا وهي ما يقول رجال الأكليروس وما تقول الكنيسة في هذا الشأن بصفته حقيقة ثابتة مطلقة. فالأرض مثلاً ثابتة مسطحة، وهي مركز الكون، ولا مزيد أو نقص لذلك. لقد انتقت الكنيسة في هذا الشأن بعض مقولات لبعض من فلاسفة الإغريق «الوثنيين» وأدمجتها في كيان المسيحية بصفتها كلمة الرب، فأخذت شيئاً من أرسطو، وشيئاً من إقليدس، وشيئاً من بطليموس مثلاً لتقيم «دوغما» معينة في هذه المسائل، غير قابلة للنقاش وبالتالي النقض، ومن يفعل ذلك يكن عرضة للطرد من الكنيسة وبالتالي الحرمان من ملكوت السماء الذي هو بيد الكنيسة وأكليروسها. وحقيقة الله والذات الإلهية هي ما قاله أساساً بولس الرسول في هذا الشأن حول الطبيعة الناسوتية للإله والطبيعة الإلهية لابن الإنسان، وما يربطها من روح قدس بحيث الثلاثة في واحد والواحد ثلاثة، ومن يقلْ بغير ذلك أو يتطرّق إليه مجرد الشك في هذه المسألة يعتبر فعله هذا نوعاً من الخروج على الملة والكفر البواح، وبالتالي فإن دمه مباح مهدور وحياته تنتفي قدسيتها التي يحددها رجال الأكليروس أنفسهم.

إذاً فكل المسائل محلولة، وكل شيء معروف ولا جديد تحت الشمس. فإذا أراد أحد أن يعرف جواب أي مسألة، سواء تعلقت هذه المسألة بالإنسان أو بالطبيعة، بالكون أو بالإله، بالتاريخ أو بالجغرافيا، بالفلسفة أو بالعالم، فما عليه إلا الذهاب إلى الكنيسة أو أحد رجالها، فيجد هناك الجواب الكامل والقاطع الذي لا يعتريه نقص ولا شك. والحقيقة أن هذه الفروع من المعرفة التي نتحدث عنها لم تكن ذات وجود آنذاك، بل كان كل الموجود معرفة واحدة تدمج الإنسان بالطبيعة، بالإله، وكل ذلك بالطبع وفق الفهم الكنيسي والتفسير الأكليروسي الشامل والأوحد.

لأجل ذلك كانت الحياة الثقافية الأوروبية في تلك العصور عبارة عن بركة من ماء آسن، لا حياة فيها ولا جديد، اليوم فيها مثل الأمس، وسيكون مثل الغد إذ توقف الزمان في مثل هذه الحال. الشيء الوحيد الجديد في مثل هذا الجو الثقافي، وهو ليس جديداً حقيقة الأمر، هو تلك التي أطلقوا عليها اسم «الفلسفة المدرسية» أو السكولاتية، والتي تقوم على أساس القياس المنطقي لتوليد الجديد الذي هو ليس بجديد كما قلنا سابقاً. فالقياس المنطقي عملية عقلية تقوم على أساس الانطلاق من مقدمات معينة لا يتطرق إليها الشك، أو لا يجوز أن يتطرق إليها الشك، للوصول إلى نتائج معينة تؤيد هذا الرأي أو ذاك، وذلك المذهب أو هذا الذي هو لا يخرج في نهاية المطاف عن ذات المقدمات التي انطلق منها القياس ذاته. وبالتالي فإن الجديد الذي يخرج به مثل هذا القياس هو، في حقيقة الأمر، ليس بجديد، والمسألة لا تعدو أن تكون اجتراراً في اجترار. فمثلاً، إذا كانت المقدمة التي لا يتطرق إليها الشك، أو يفترض ألا يتطرق إليها الشك، تقول إن الأرض ثابتة ومسطحة، فيكون النقاش المعتمد على القياس المنطقي هو التالي: هل إذا سار شخص إلى حافة الأرض يسقط أم لا؟ لا ريب أنه يسقط، ولكن يسقط إلى أين؟ هنا تبدأ التأملات الذاتية حول إجابة مثل هذا السؤال. ولنفرض أن إنساناً سار إلى حافة الأرض، وبشكل ما تجنب السقوط وحاول الوصول إلى قاع الأرض، فهل يستطيع؟ لا ريب أنه لن يستطيع لأنه لا محالة ساقط حتى لو وصل إلى القاع. لنفرض أنه استطاع الوصول إلى القاع والثبات عليه بشكل أو بآخر، فماذا سيجد هناك؟ هنا أيضاً تبدأ التأملات والإضافات «الجديدة» ومن ثم تكون الآراء والمذاهب في هذه المسألة. بطبيعة الحال فإن المسائل

والقضايا التي كان يتطرق إليها أرباب الفلسفة المدرسية أكثر عمقاً وأبعد غوراً من المثل الذي ضربناه وذلك من الناحية الشكلية فقط، أما جوهر الموضوع ومضمونه فيبقى واحداً لا يتغير: مجموعة من المقدمات التي لا يتطرق إليها الشك، ولا يفترض ذلك، تُقام على أساسها معرفة جزئية لا تخرج عن هذه المقدمات التي يمتلك مفاتيحها ومغاليق غيبها رجال الدين من أتباع الكنيسة. ولو رجعت إلى المناقشات والصراعات الفكرية لتلك الفترة لوجدت المجلدات التي تملأ الأرفف حول مختلف القضايا و«الهموم» ولكنك حقيقة لا تجد شيئاً خارج حفنة من مقدمات انهار معظمها تحت معاول العصور الحديثة.

وجاء عصر النهضة، المقدمة التاريخية للعصور الحديثة، وما تلاه بعد ذلك من عصور تحول تاريخي واجتماعي، وحرّك بركة الماء الآسن تلك. لقد كان عصر النهضة مقدمة لطرح تساؤلات حول مدى صحة المقدمات التي كانت تقوم عليها العصور الوسطى وتقول بها من خلال مؤسستها الثقافية الوحيدة، ألا وهي الكنيسة. وقد بدأ عصر النهضة بالأدب فكانت «الحركة الإنسانية» التي في سبيل الرفع من شأن الفرد والفردية المسحوقة تحت ثقل الإقطاع والكنيسة، اتجهت إلى الآداب «الوثنية» الإغريقية والرومانية تنهل منها وتتخذ منها نموذجاً هو في جوهره احتجاج ورفض للنموذج المسيطر، فكان بترارك ودانتي وغيرهما. وأخذت الفلسفة تبتعد عن الشكل المدرسي محاولة إقامة جسر معرفي بين الله والطبيعة المحسوسة، بعيداً عن مقدمات المدرسين وفرضيات الأكليروس، وذلك كمقدمة أولى لظهور العلوم الطبيعية والتحولات التاريخية في الاجتماع والمعرفة، فكان جيوردانو برونو وبوهمه ومونتاني وغيرهم. وقاد كل ذلك إلى البدايات الأولى للعلوم الطبيعية التجريبية، تلك العلوم التي حاولت فرض منهج مختلف في النظر إلى الأشياء من حولنا، منهج يحاول معرفة الأشياء كما هي لا كما تفرضها مقدمات معينة، فكان كوبرنيكس وكبلر وجاليليو. لقد هزت هذه التطورات العقلية الثقافة السائدة بمثل ما هزّت الكشوف الجغرافية والتحولات التاريخية بنية المجتمعات السائدة، وهذا ليس طبيعة بحثنا في هذه المقالة العجلى.

لقد كان أولئك الرواد في الأدب والفلسفة والعلم من المؤمنين المخلصين و«المسيحيين الطيبين» ولكن ذلك لم يكن رأي الكنيسة المتحدثة باسم الله، إذ رأت في كل ذلك مروقاً على سلطتها، وبالتالي سلطة الله، واهتزازاً لقواعد

سيطرتها الاجتماعية، ومن ثم الفكرية والعقلية والثقافية. فلاحقت الرواد حيث أحرقت البعض وسجنت البعض، و«حرمت» البعض من ملكوت السماء، وحاكمت البعض فارضةً عليهم الإقرار بالخطأ والتوبة عن ذلك الخطأ الذي نعلم تمام العلم اليوم أنه لم يكن خطأً ولم يكن خطلاً. رأت الكنيسة في آراء أولئك الرواد خروجاً على الحقيقة المطلقة «المقدسة» كما تفسرها وتفهمها الكنيسة، وكأن هذه الحقيقة هي فعلاً من عند الله، وليست تجميعاً كمياً وكيفياً لآراء مجرد أشخاص مثل أرسطو وإقليدس وبطليموس، عن طريق مجرد أشخاص مثل هيلز وسكوتس وأكويناس منحوا هالة من القداسة والعصمة، رغم أنهم في خاتمة المطاف ليسوا إلا بشراً مثل كل البشر. لقد حاكمت الكنيسة جاليليو لمناصرته آراء كوبرنيكس في الفلك والقول إن الأرض مجرد جرم سماوي يدور وليس ثابتاً كما تقول فرضيات و«مقدمات» الكنيسة المقدسة والمطلقة، واضطرته إلى «الاعتراف» بالخطأ والتوبة عن ذلك الخطأ الذي لم يعتقده جاليليو فعلاً. وكلنا يعرف تلك القصة التي تقول إنه وأثناء خروج جاليليو من محاكمته تلك سُمع وهو يتمتم: «ومع ذلك فإنها تدور». لقد مات جاليليو ومات من حاكمه من رجال الدين في الكنيسة، ولكننا نعرف اليوم جيداً اسم جاليليو ولكننا لا نعرف اسم أحد من محاكميه: لقد طواهم النسيان وسجل اسم جاليليو في سجل الخلود، لأنه قال الحقيقة في زمن يكره الحقيقة، هكذا تقول الأيام.

واستمرت الكنيسة على عنادها، بل أخذتها العزة بالإثم، وأخذت تقاتل هنا وهناك... تقاتل ماذا؟ لقد كانت تقاتل الحقائق التي وإن كانت نسبية إلا أنها واضحة وجلية ومفيدة في ذات الوقت، فكان لا بد أن تخسر المعركة لأنها لم تستوعب حقائق العصر ولا متغيرات الدهر ولم تدرك معنى التغيير في الإنسان والطبيعة. لقد رأى الناس في أوروبا، وعلى مدى الأيام والسنين، كيف أن ما تقول به الكنيسة لا يعبر عن حقائق الحياة ومجريات الأمور فكان أن انهارت مصداقيتها، بالإضافة إلى الأسباب التي ذكرناها في السابق وأسباب أخرى، وأصبح الريب في شأنها حالاً محلّ التصديق مما أدى في نهاية المطاف إلى عزلها عن مجرى الحياة العام لعدم تكيفها وتواؤمها مع هذا المجرى، وتحولها إلى مجرد شأن خاص وشخصي لا أثر له ولا طابع في حياة المجتمعات الأوروبية، وقبلت الكنيسة هذا الوضع في خاتمة المطاف كرهاً لا

طوعاً، عندما تجاوزتها الحياة وأهملها التاريخ ولفظها الإنسان الذي أراد الله له الكرامة فعلاً، وأرادت له الكنيسة السحق والهوان، باسم الله ذاته الذي هو براء من كل ذلك.

الفصل الرابع

من ظلال القرآن، إلى همزات الشيطان

هل بدأت مجتمعاتنا في التفكك؟..

الغلو الديني، التقليعات الخارجة، المخدرات، العنف ضد المجتمع وضوابطه، أي التطرف بكل أنواعه وأشكاله... ما الذي يجمع بين كل ظواهره وأشكاله هذه؟ فآخر ما حملته إلينا وسائل الإعلام مؤخراً، هو نبأ القبض على مجموعة من الشباب المصري بتهمة ممارسة طقوس وصفت بأنها نوع من عبادة الشيطان، التي تمارسها بعض جماعات وجمعيات في الغرب. ورغم أن الأدلة المتوفرة، حسب ما نشرته وسائل الإعلام، لا تشير إلى أكثر من تجمعات شبابية تمارس الرقص بجنون على أنغام موسيقى صاخبة، فإن الحادثة ملفتة للانتباه حقاً، بعد أن تحولت إلى ظاهرة، بعيداً عن تهمة عبادة الشيطان من عدمها، فتلك مسألة بيد أجهزة الأمن المصرية التي تحقق في الأمر، وليست هي الموضوع هنا.

المسألة هنا هي السبب الكامن وراء هذه الظاهرة، وغيرها من ظواهر اجتماعية، أخذت في البروز والانتشار بين الشباب خاصة، في السنوات الأخيرة. هل السبب هو التأثير السيّىء للغرب، في عصر انتهاء الحدود وانتفاء القيود بين المجتمعات والثقافات والشعوب، كما يريد البعض، بتكاسل وهروب من حقيقة الوضع، أن يحصر أسباب الظاهرة، وكل ظاهرة، في شماعة العامل الخارجي فقط؟ أم أن المسألة أبعد غوراً وأكثر عمقاً؟

للإجابة على هذا السؤال، علينا العودة إلى السؤال الأول حول العلاقة بين هذه الظاهرة الجديدة، والظواهر الأخرى من عنف وغلو ومخدرات ونحوها. فلو نظرنا إلى كل هذه الظواهر من زاوية معينة، لوجدنا أن هنالك عاملاً مشتركاً يجمع بينها، هو أنها نوع من الرفض السلبي الكامل للمجتمع، بغضّ النظر عن مبرره وشعاره المرفوع، وأن المنخرطين فيها وممارسيها يشتركون في كونهم من الصغار، أي من فئة الشباب بصفة عامة. ليس

الحديث بطبيعة الحال عن المستفيدين من الظاهرة، فتلك مسألة أخرى، ولكنه عن المنخرطين فيها دون وعي أو حتى اهتمام بالمستفيد منها، فالمستفيد من الظاهرة، أي ظاهرة، إنما يستفيد من الوضع القائم، وربما يحاول مفاقمته وتأجيجه، ولكنه لا يستطيع، بأي حال من الأحوال، أن يخلق ظاهرة من عدم، أو في ظل أوضاع غير قابلة لنشوء الظاهرة من الأساس.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن الحديث هو عن ظاهرة، وليس عن فتىً ضائع هنا أو هناك يتعاطى المخدر، أو يمارس العنف ضد المجتمع لوضع خاص به وحده، أو مجرد مراهق فرد يرقص مع بعض صحبه في سرية المنزل. فلا يمكن إنكار أن تعاطي المخدرات قد تحول إلى ظاهرة في مجتمعاتنا، وأن العنف ضد المجتمع برمته قد تحول إلى تيار متزايد، قد يخبو لبعض الوقت، ولكنه يبقى كامناً تحت الأرض كما النار تحت الرماد. وها هي التقليعات الغريبة قد بدأت تحتل مكانها في مجتمعاتنا بصفتها ظاهرة، وليست مجرد ممارسات منعزلة تُقلد فيها هذه الجماعة أو تلك من جماعات في المجتمعات الغربية.

لا يمكن القبول بالقول إن مجرد التأثر بالغرب كاملاً، أو رفضه كاملاً، هو كل السبب الكامن وراء ذلك. كما لا يمكن القبول بالقول إن وراء كل ذلك مجرد مؤامرة إسرائيلية أو غربية أو غيرها، هدفها تدمير مجتمعاتنا وأسسها، إذ لو صح ذلك، فمجتمعاتنا عبارة عن بناء هو من الهشاشة بمكان بحيث يهوي تحت ضربة حجر، أو مؤامرة حاكتها عصابة بليل، مما يعني أن العصابة أقوى من مجتمعاتنا التي نقول ليلاً ونهاراً إنها ضاربة بجذورها في أعماق التاريخ، فإن أسسها تتوارثها الأجيال غابراً عن غابر. ويبدو أننا دائماً نطرح السؤال بشكل يبدو مضللاً حين نقول: «من أثّر على الشباب»؟، بينما يجب أن يكون السؤال هو: «لماذا تأثر الشباب؟». ويبدو أيضاً أننا حين لا نطرح السؤال السليم نكون عالمين بالجواب السليم، ولكننا لا نريد أن ندري، أو نفتعل أننا لا ندري، فأن ندري يجعلنا نقف مباشرة وجهاً لوجه أمام مسؤوليتنا تجاه المجتمع وأفراده، ونحن لا نريد أن نقف ذلك الموقف، إما عجزاً، أو هرباً، أو تكاسلاً، أو عدم اكتراث ولا مبالاة وصلت إلى حد العبث الطائش.

لماذا كل هذا الرفض السلبي المدمر للمجتمع (باختلاف أشكاله)؟ ولماذا

الشباب بالذات (على اختلاف مستوياتهم الاقتصادية والاجتماعية، وأشكال التعبير عن الرفض)؟ هذا هو السؤال الذي، بناءً على إجابته، سوف يتحدد مستقبل مجتمعاتنا واستقرارها، بل ووجودها، من عدمه. أعتقد أن الإجابة تكمن في مفتاحين أساسيين يؤديان إلى غرف متداخلة مليئة بالعوامل والأسباب والجذور التفصيلية.

أول هذين المفتاحين هو الإحساس بعدم الانتماء للمجتمع، ولا أقول عدم الانتماء، وفارق بين الاثنين، ولعدم الإحساس بالانتماء مظاهر عديدة، ليس الرفض السلبي المعلن إلا أحدها. فمثلاً عندما يرتشي أحدهم، أو يستغل موقعاً عاماً للوصول والحصول على غايات شخصية بحتة، فإنما يعبر ذلك عن عدم إحساس بالانتماء، وإن كان القائم بذلك يصرخ آناء الليل وأطراف النهار بحب الوطن والانتماء إليه. وقد يكون صادقاً في ذلك، ولكن لعدم الإحساس بالانتماء أسباباً وجذوراً تقف وراء تجاهل الانتماء. فمن الملاحظة الشخصية المباشرة، قد نجد أنه ليس هناك من هو أشد حباً من المصري لمصر وأرض مصر. فهو يتغنى بها ويحلم بها ويموت شوقاً إليها، عندما يكون بعيداً عنها، ولكن، وفي نفس الوقت، ليس هناك من هو أشد بغضاً لمصر من بعض أهلها، ولا نريد التعميم هنا، بالرغم من شدة حبه لها أيضاً. فهو، أي مثل هذا الشخص، يتغنى بحبيبته مصر عن إخلاص، ولكنه ينتهز الفرصة في ذات الوقت لممارسة «فهلوته» و«تقليب عيشه»، في نهب الحبيبة ذاتها. وعندما يحدث ذلك، يسود قانون «لك أو لأخيك أو للذئب»، ويتحول كل شيء إلى «فهلوة» و«حداقة»، فيسود عدم الإحساس بالانتماء، رغم أن جذور الانتماء والحب موجودة وراسخة.

وعودة إلى الشباب، فإن جزءاً من رفضهم السلبي للمجتمع يجد إجابته في هذا المفتاح. فهو يرى العبث والنفاق في المجتمع، في ذات الوقت الذي يطالَب فيه بالجدية والاجتهاد والالتزام بقيم وعادات وتقاليد المجتمع المعلنة، وهو يرى أن الأمور لا تسير بهذه القاعدة، أي قاعدة الجد والاجتهاد والالتزام. فهو قد يفني ذاته في العلم أو العمل أو الالتزام بقيم المجتمع السامية، ولكنه يجد في النهاية أن من لم يفعل ذلك، وسار في دروبها الملتوية، هو من حقق النتائج والتبجيل، رغم علم الجميع بالطرق الملتوية التي أوصلته إلى ما وصل إليه.

مثل هذا الشاب قد يحاول أن يفعل شيئاً، ولكنه يصطدم في النهاية بكون المجتمع قد تحول إلى دائرة مغلقة حكراً على البعض دون البعض الآخر، أو وفقاً للمثل الشعبي، فقد: «طارت الطيور بأرزاقها»، فماذا يفعل وقد اصطدم بحائط الإحباط؟ هنا تختلف أشكال التعبير عن السخط والرفض.

فإن كان من مستوى اجتماعي واقتصادي متدنٍّ أو متوسط، فإنه غالباً ما يلجأ إلى الحركات السياسية والاجتماعية المتطرفة في أطروحاتها، والتي تنتهي إلى العنف المنظم والمدمر لأسس المجتمع ذاته، حين يستولي اليأس والإحباط من إمكانية عمل أي شيء لإصلاح ما هو قائم. وإن كان من مستوى اقتصادي واجتماعي مرتفع، فغالباً ما يكون مصدوماً بكل هذا النفاق الذي قد يجده في الفئة التي ينتمي إليها. ما يقال شيء، وما يمارس شيء آخر. الدعوة إلى التمسك بالقيم، والانفلات منها في ذات الوقت، الاستقامة والفهلوة معاً. وهنا يصاب الشاب بحالة من فقدان المعنى، ويسود العبث والغثيان من هذه الازدواجية الاجتماعية، ويعبر ذلك عن نفسه بالهرب إلى المخدر أو التقليعات التي تعلن رفضها لما هو سائد من قيم ومعايير وتقاليد اجتماعية، أو الإعلان عن مجرد السخرية من هذه المعايير التي يقدسها الجميع علانية، ولكنهم يدوسونها «بالجزمة القديمة» سراً. بطبيعة الحال، ليس معنى ذلك أن طرق وأشكال الهرب والرفض هذه حكر على هذه الطبقة أو تلك، فقد يلجأ الفقير أو المتوسط الحال إلى شكل يسود عادة عند أهل القمة في الهرم الاجتماعي، والعكس صحيح، ولكن الغالب هو المتحدث عنه هنا.

وسواء كان الحديث عن أصحاب التيارات المتطرفة في رفضها الاجتماعي خاصة، أو اللجوء إلى المخدر والتقليعات الصارخة، بصفتها ظاهرة وليس مجرد ممارسات فردية منعزلة، فإن عدم الإحساس بالانتماء إلى الكيان المُعاش فيه هو المحصلة المشتركة. فالانتماء يعني، فيما يعني، القدرة على الحركة وتحقيق الذات في الكيان المُنتمى إليه من ناحية، والإحساس بالانسجام الاجتماعي، إن صح التعبير، سواء في العلاقة بين وحدات المجتمع، أو في العلاقة بين ما يعلن من قيم اجتماعية، وما يمارس من سلوك ملموس. فإذا كان المجتمع على درجة من الانغلاق تقيد حركة الذات في سعيها لتحقيق نفسها، أو كان النفاق العام قد أصبح ظاهرة ملازمة له، فإن الأرض تكون مهيأة لظهور أي شيء وكل شيء، سواء بتأثير عامل خارجي أو كان ذلك

نتاجاً محلياً صرفاً. فقد تختلف أشكال التعبير عن عدم الإحساس بالانتماء نتيجة تدخل عامل خارجي من عدمه، ولكن النتيجة واحدة.

أما المفتاح الثاني فهو عدم توفر تلك القنوات الاجتماعية التي توفر للشباب حرية الحركة والنشاط المعبر عن الذات في إطار الدائرة الاجتماعية. الخطب والمواعظ ومجرد الإرشاد لن تجدي فتيلاً في المدى الطويل، طالما أن القناة المناسبة القادرة على استيعاب الطاقة غير متوفرة. منع النشاط أو تقييده لن يلغيه، بل قد يحوله إلى طاقة مدمرة إن لم يضبط بالقناة المناسبة، وذلك مثل النهر الجاري. فالنهر موجود موجود، حتى لو تخيلنا أو تمنينا أنه غير موجود، فليس بالأماني والتجاهل تسير الأمور. وهو، أي النهر، طاقة مدمرة أو بناءة وفقاً لطريقة ضبطه. فإن ترك دون ضابط، فقد تؤدي فيضاناته المتكررة إلى الدمار. وإن حاولنا منعه من الجريان جملة وتفصيلاً ببناء الأسوار والسدود العالية المسدودة من كل جوانبها، فإنه لا يلبث أن يدمرها ويغرق كل شيء من حوله. وبين هذين الحدين يكون التعامل مع النهر: بناء سدود مناسبة، بفتحات مناسبة، وقنوات مناسبة لنشاط النهر، بحيث تستمر طاقته في السريان، دون التعرض لخطره المتكرر، بل والاستفادة منه الاستفادة القصوى، والشباب هم ذلك النهر وطاقته.

وعندما يقال القنوات الاجتماعية المناسبة، فإن الذهن ليس منصرفاً فقط إلى أشياء مثل النوادي الرياضية ونحوها، ولكنه شامل لكل مؤسسة اجتماعية وسياسية قادرة على منح الفرصة للتعبير عن الذات وتحقيقها. فالشاب ليس مجرد كتلة من العضلات، أو مجرد جسد دون روح أو طموح أو تطلعات. فمن أجل التعبير عن الذات واستقلاليتها وتطلعاتها، فإن للشاب رأياً لا بد أن يعبر عنه، وله شكوى لا بدّ أن تُسمع، وإن له آمالاً وأحلاماً لا بد أن يكون له الحق في التعبير عنها ومحاولة تحقيقها، والثقة في قدرته على تحقيقها في ظل النظام الاجتماعي القائم، وذاك لا يكون إلا بوجود القناة المناسبة. بغير ذلك، فإن محاولة منع النهر من الجريان لن تلغي النهر، ولن تمنعه من الجريان، أو هل أقول الطوفان. كما أن تركه دون ضبط مناسب يؤدي إلى النتيجة عينها، والفرق بين درجتي الصفر والمائة، فرق في الكيف لا في الكم.

قال ابن إسحاق: «واجتمعت قريش يوماً في عيد لهم عند صنم من

أصنامهم كانوا يعظمونه وينحرون له... فخلص منهم أربعة نجياً وهم: ورقة بن نوفل بن أسد بن عبدالعزى... وعبيدالله بن جحش... وعثمان بن الحويرث... وزيد بن عمرو بن نفيل... فقال بعضهم لبعض: تعلموا والله ما قومكم على شيء... يا قوم التمسوا لأنفسكم، فإنه والله ما أنتم على شيء...». (**سيرة ابن هشام**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الجزء الأول، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨). كان ذلك قبيل البعثة المحمدية الخاتمة، وها نحن اليوم، بعد أربعة عشر قرناً من ذلك، نعود إلى حيث كان ورقة وعبيدالله وعثمان وزيد، حين كان جذر الاجتماع المشترك مفقوداً. فما يحدث في مجتمعاتنا هو أن كل أحد أخذ «يلتمس لنفسه»، لإحساسه أن قومه ليسوا «على شيء»، بالرغم من وجود كل شيء. لماذا كان ذلك؟ فلنقرأ المقالة من جديد.

الخيط الرفيع بين الصحوة والغفوة، عن أي صحوة نتحدث؟

يقال إن الفاصل بين العبقرية والجنون (منظوراً إليه اجتماعياً لا فلسفياً أو تاريخياً، مع الاعتذار لميشيل فوكو) عبارة عن خيط أحدّ من السيف، وأدق من الشعرة، وأشد ذبذبة من الشوكة الرنانة. وإذا أردنا مثالاً أكثر حسية، قلنا إن الفرق بين العبقرية والجنون كمثل الفرق بين النحلة والدبور، كلاهما من أسرة واحدة وأصل واحد، إلا أن النحلة «تبدع» ما فيه شفاء للناس من شهد وعسل، والدبور «يبدع» ما فيه أذىً للناس من لسعات، رغم أنه، أي الدبور، أجمل شكلاً من النحلة وأبهج للعين، بشرط أن يكون بعيداً. والعبقرية إبداع وإثراء لا يجود الزمان بمثلهما دائماً، أما الجنون فهو «انخلاع» من الحياة والمجتمع لا يبخل الزمان بمثله في كثير من الأحيان، خاصة إذا تضافرت العوامل الذاتية، والاجتماعية المناسبة، وهي كثيراً ما تتضافر في مثل عالم اليوم. وعموماً، فإنه يمكن القول إن الفرق بين الحق والباطل، الرذيلة والفضيلة، الجميل والقبيح، السيىء والحسن، كثيراً ما يكون فرقاً في الكم وليس في النوع، وذلك كما الفرق بين حجر ملقى على قارعة الطريق وجبل أشم يعتلي ظهر العالم. وقد قال بمثل ذلك الحكماء من قبلنا، ولعل أشهرهم هو أرسطوطاليس الذي قال مقولته الشهيرة: «الفضيلة وسط بين رذيلتين». فالكرم مثلاً فضيلة، ولكنه يتحول إلى شح أو إسراف إذا زاد عن اللازم، أو قلّ عن ذلك. فالكرم والشح والإسراف كلها أخلاقيات من نفس النوع، أي مرتبطة بذات السلوك المنصبّ على شيء بعينه، ولكن المقدار أو الكم في هذا السلوك هو الذي يجعله كرماً أو إسرافاً أو شحاً، والفرق بين هذه الأنماط الثلاثة والمتضاربة من السلوك قد لا يتجاوز ذلك الخيط المتحدث عنه آنفاً. ونفس الشيء يمكن أن تقوله عن أشياء أخرى كثيرة سواء كانت سلوكاً أو

أموراً مادية مجسدة. فالوجه الحسن أو الجسد البديع أو المنظر الجميل، لا يختلف عن القبيح إلا في تناسق الأجزاء مع بعضها البعض وفق «مقادير» معينة تبعث الراحة في النفس، والابتهاج في العين، وهذا هو ما نسميه الجمال، وكل ذلك مأخوذاً في إطار اجتماعي وتاريخي معين بطبيعة الحال. فأنف كليوباترة أو عينا نفرتيتي أو جسد فينوس أو فم صوفيا لورين، كل ذلك ليس جميلاً بحدّ ذاته ولكن في علاقته مع بقية أجزاء الوجه والجسد في مجتمع معين ولحظة زمنية معينة. ولماذا نبتعد كثيراً في أمثلتنا، في حين أنه من الممكن تلمس هذه المسألة من خلال أمور ملموسة وممارسة يومياً وبشكل تلقائي. فالأكل والشرب مثلاً من ضرورات الحياة، ولكن إذا أكثرت منهما أو أقللت كان الضرر هو النتيجة، وتحولت النعمة إلى نقمة، بمثل السهولة التي إذا غيرنا فيها حرف العين في «نعمة» إلى قاف فأصبح المعنى مختلفاً بل ومتناقضاً. بل إن الدواء يتحول إلى داء إذا تغيرت كميته رغم أن المادة واحدة.

وإذا طبقنا المنطق السابق على كثير من السلوكيات والمفاهيم السائدة في حياتنا، دون تفكير في حقيقتها، نجد أنه يؤدي إلى الكشف عن علل كثيرة نمارسها على أنها فضائل ومزايا مفروغ من أمرها. من هذه الأمور ظاهرة «الإسلام الحزبي» أو الأيديولوجي، والذي يسميه بعض الباحثين خطأً «الإسلام السياسي»، ويسميه المتحمسون له باسم «الصحوة». ولو أنك دققت في مفهوم «الصحوة» هذا لوجدت أنه نفي لكل تاريخنا، واختزال عجيب لكل لحظات الزمن، ما عدا اللحظة التي يسميها أصحابها بالصحوة. فما معنى الصحوة؟

الصحو والصحوة يعنيان، فيما يعنيان، وفق قواميس اللغة، صفاء السماء، والإفاقة من النوم أو السكر، وهي بنفس معنى اليقظة. وعند القائلين بها، فإن الصحوة تعني العودة إلى الإسلام وإعادة اكتشافه، فما معنى مثل هذا الكلام؟ معناه أن من كانوا قبل لحظة الصحوة هذه هم من التاركين للإسلام جملة وتفصيلاً على أسوأ الفروض، وإلا كيف يعودون إلى شيء يؤمنون به أصلاً، أو من الذين شاب إسلامهم شيء من المبطلات وبالتالي جعل إسلامهم ناقصاً وإيمانهم منقوصاً، والجواب على هذه المسألة لا يتعدى نعم أو لا. فإذا كان الجواب بالإيجاب، فمعنى ذلك أن آباءنا وأجدادنا لم

يكونوا من المسلمين أصلاً، أو أن إسلامهم كان ناقصاً منقوصاً حتى جاءت لحظة الصحوة المعاصرة، رغم أنهم كانوا يشهدون بالوحدانية ورسالة النبي الأمين ﷺ، ويصلّون ويزكون ويصومون ويحجون، وقد ورد في حديث طلحة بن عبيدالله، قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ من أهل نجد ثائر الرأس يسمع دوي صوته ولا يفقه ما يقول، حتى دنا فإذا هو يسأل عن الإسلام، فقال رسول الله ﷺ: «خمس صلوات في اليوم والليلة»، فقال هل عليّ غيرها؟ قال «لا. إلا أن تطوع»، قال رسول الله ﷺ «وصيام رمضان»، قال هل عليّ غيره؟ قال «لا. إلا أن تطوع»، قال، فذكر له رسول الله ﷺ الزكاة. قال هل عليّ غيرها؟ قال «لا. إلا أن تطوع»، قال فأدبر الرجل وهو يقول: والله لا أزيد على هذا ولا أنقص. قال رسول الله ﷺ: «أفلح إن صدق» (أخرجه البخاري في كتاب الأيمان، وباب الزكاة من الإسلام). فهل كان من قبلنا لا يفعلون ذلك؟ هذا هو السؤال وحوله تدور الأسئلة الجوهرية. وإذا كان الجواب بالسلب، أي أنهم كانوا من المسلمين وفق الفهم البسيط الفطري الذي هو روح الإسلام وجوهره، فلا محل للقول هنا بالصحوة ونحوها، إذا لم نكن من الغافلين أصلاً حتى نصحو، أو من الثملين حتى نفيق، أو من النائمين حتى نستيقظ، إلا إذا كان المرام والمقصود هو غايات سياسية أو أهدافاً وغايات خفية لا يعرفها كل مسلم، أو كان المقصود إنشاء كهنوت إسلامي، والعياذ بالله، أو كنيسة رسمية لدين لا يعترف بالكهنوت أو الكنيسة بل يرفضهما، وفي كلا الحالين فإن التناقض هنا يكون مع الإسلام ذاته الذي جاء به محمد بن عبدالله ﷺ من عند ربه، والذي هو بسيط وفطري يفقهه في جوهره وروحه وشعائره الرئيسة كل أحد، ويرفض أي واسطة بين العبد وربه إذ إن الله سبحانه وتعالى في كل مكان، يعلم كل شيء عن خلقه، لا يحتاج إلى واسطة من هؤلاء الخلق للاتصال به. هذا هو الفهم البسيط والفطري الذي أدركه السلف من قبلنا من الصحابة والتابعين، الذين كانوا يضربون في الأسواق ويعمرون الأرض، وكان الفقه والشريعة علماً يطلبونه وليس مهنة يقعدون لها، مما جعلهم يحجمون عن الفتيا، رغم علمهم، لإدراكهم خطورتها ووعيهم أن ما يحتاجه الإنسان العادي من العلم في أمور دينه لا يتجاوز اليسير الذي لا يستعصي على كل أحد.

ثم حدثت أحداث، وتعقدت أمور السياسة والمجتمع، فظهرت

الأحزاب السياسية والتيارات الفكرية والجماعات الفئوية في الإسلام، كل منها يعبر عن فهمه وغاياته وتطلعاته في ظل التعددية الإثنية والطبقية، ومن ثم السياسية التي أخذت تزخر بها دار الإسلام، وحاولت هذه الأحزاب والتيارات والجماعات أن «تشرعن» وجودها الاجتماعي والفكري عن طريق تقديم تفسير وتأويل مختلف لمفاهيم نصوصية معروفة (خاصة القرآن الكريم والسنّة المطهرة واجتهاد الصحابة الثابت). ومثل هذا التطور شيء طبيعي كتعبير عن انتقال ذات المجتمع من البساطة إلى التعقيد، ومن الحاجات المباشرة إلى مرحلة التجريد، ولكن غير الطبيعي، أو لنقل مكمن الخطأ وبداية الاهتزاز الحضاري، هو في ادعاء كل واحد من هذه الأحزاب أو التيارات أو الجماعات أنه هو صاحب الفهم «الأوحد» والمطلق لدين الإسلام وأن من عداه ليس من الحق في شيء، وبالتالي هو خارج الملة، مثله في ذلك مثل أهل الكتاب وغيرهم، بل أشد من ذلك وأسوأ، وذلك مثل الخوارج الذين كانوا يذبحون أهل الشهادة والقبلة، ويجيرون من لا يشهد وفق فهم حرفي ضيق لنص من نصوص القرآن الكريم، وذلك لأهداف سياسية واجتماعية قد لا يعونها هم ذاتهم، ولكن النظرة الفاحصة تثبت ذلك عندما يُنظر إلى المسألة في إطارها الاجتماعي والتاريخي. وأصحاب «الصحوة» اليوم من الأحزاب والحركات الإسلاموية لا يخرجون عن هذا الإطار، حين يزعمون أنهم الفريق الذي يمتلك مفاتيح الصحوة الحقة والفهم «الصحيح» للإسلام، مع أننا لو دققنا النظر لوجدنا أنه ليس هناك صحوة واحدة فقط، بل عدد من «الصحوات» بقدر عدد هذه الأحزاب والحركات وهي ليست بالكم القليل.

وبعيداً عن السياسة والتحليل الاجتماعي والتاريخي، فإن الصحوة المطروحة، الجابّة لما قبلها وكأنها إسلام جديد يجبّ ما قبله من جاهلية، نقول: إن هذه الصحوة لا تلبث أن تنهار فكرياً إذا نُظر إلى الجانب الفكري الخالص منها، بعيداً عن متغيرات الزمان والمكان. فالكثير من أصحاب التيارات المتنطعة، الذين يزعمون أنهم أصحاب الصحوة، لا يفرقون في أحكامهم وأفكارهم وسلوكياتهم بين ما هو واجب أو مفروض أو مندوب، وبين ما هو محرم أو مكروه أو حتى مباح، لدرجة أن بعضهم يحرم ما هو مباح، رغم أن المحلل والمحرم هو الله وحده. وقد عرف ابن الحاجب الحكم «بأنه خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخير أو الوضع»، والمراد من خطاب

الشارع، كما يقول الشيخ محمد أبو زهرة، هو الوصف الذي يعطيه الشارع لما يتعلق بأفعال المكلفين، كأن يقال إنه حرام أو مكروه، أو مطلوب، أو مباح، أو صحيح، أو باطل، أو هو شرط أو سبب أو مانع... إلخ، (محمد أبو زهرة، **أصول الفقه**، دار الفكر العربي، بدون تاريخ، ص٢١). ويقسم الأصوليون (أصوليّو الفقه لا أصوليو السياسة الحزبية) الحكم الشرعي إلى حكم تكليفي وحكم وضعي، وينقسم الحكم التكليفي إلى خمسة أقسام، وفق ما قال به الجمهور: الواجب، والمندوب، والحرام، والمكروه، والمباح. وينقسم الواجب إلى مطلق عن الزمان، ومقيد بالزمان، وذلك من حيث التوقيت والإطلاق، وإلى واجب معين وواجب مخير، من حيث تعيّن المطلوب، وإلى واجب محدود وغير محدود، من حيث التقدير، وإلى واجب عيني وكفائي من حيث تعيين من يؤديه. والواجب عموماً هو ما طلب على وجه اللزوم بحيث يأثم صاحبه. أما المندوب فهو: «ما طلب الشارع فعله طلباً غير لازم، أو هو ما يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه، أو هو ما يمدح فاعله ولا يذم في الشرع تاركه» (محمد أبو زهرة، ص٣١).

ما نريد قوله هنا هو أن الكثير ممن يقولون بالصحوة لا يفرقون بين هذه الأمور في فكرهم وسلوكهم وحكمهم على الغير، فيجعلون المندوب في مقام الواجب، ويحولون المكروه إلى حرام، ويضيقون مساحة المباح رغم أنه هو الأصل، فهل هذه صحوة أم تنطح من النمط الذي نهى عنه رسول الله ﷺ في حديثه المشهور.

الخيط الرفيع بين الصحوة والغفوة: تعدد الوعي والنهاية واحدة

قد تكون الحركات الإسلاموية المعاصرة، وأيديولوجيا الإسلام الحزبي، تعبيراً سياسياً عن تيارات وظاهرات اجتماعية معينة، وهي كذلك، ولكنها ليست بالضرورة تعبيراً عن «صحوة» كان ما قبلها «غفوة». قد تكون تعبيراً أيديولوجياً عن هذه الظاهرة أو تلك من الظاهرات الاجتماعية، مثل مشكلة الفقر المدقع لبعض الطبقات، أو أزمة عدم الإشباع الكلي لطبقات أخرى، وخاصة الطبقة الوسطى، أو السعي نحو النفوذ السياسي بعد تحقيق النفوذ الاقتصادي، كما في حالة فئات من بعض الطبقات الميسورة جداً، أو قد تكون مجرد تعبير عن إحباط عام يشمل كافة الفئات والطبقات الاجتماعية نتيجة تغيرات اجتماعية سريعة ضاع معها الماضي القريب بكل بناه الاجتماعية والقيمية، ولم يأت البديل المستقر، فكانت النتيجة نوعاً من الضياع أو «الاغتراب» دفعت الكثير من الجماعات إلى أحضان الأيديولوجيا الإسلاموية بصفتها أطروحة بسيطة واعدة بكل جميل، وفي أسرع وقت ممكن. بإيجاز العبارة نقول: قد تكون هذه الحركات الإسلاموية وأيديولوجياتها المتعددة تعبيراً سوسيولوجياً عن حالة المجتمع في لحظة زمنية معينة، ونقطة مكانية محددة، ولكنها ليست بالضرورة تعبيراً أبستمولوجياً (أو معرفياً) عن مطلق الحقيقة، وذلك حين يسمون أنفسهم بأصحاب الصحوة دون غيرهم من أصحاب التيارات والآراء والمجتهدين في هذا المجال. وهم في ذلك لا يختلفون في موقفهم، من أنفسهم ومن الآخرين، عن تيارات وحركات وأيديولوجيات سبقتهم، حاولت أن تدعي الاحتكار الأبستمولوجي للحقيقة، والتمثيل السياسي الشامل للأمة (على اختلاف تعريفاتها وتخريجاتها)، وتلك العصا السحرية القادرة، بلمسة سريعة، على قلب الأمر من حال إلى حال، والنظر

إلى من يخالفها على أنه إما جاهل لا يدري أو متآمر يدري ويكيد عن وعي وبصيرة.

فالأحزاب والتيارات والأيديولوجيات القوموية، التي حاولت أدلجة الشعور القومي واحتكاره حزبياً (أدلجة العروبة)، بمثل ما يحاول التيار الإسلامي اليوم أدلجة الشعور الديني الطبيعي والعفوي لدى الناس (أدلجة الإسلام)، نقول: كانت تلك الأحزاب والتيارات والأيديولوجيات تقول بـ«اليقظة القومية» وذلك في فترة انتشارها وامتدادها، وهذه «اليقظة» تحمل من المسكوت عنه بمثل ما تحمل «الصحوة» هذه الأيام. فبالرغم من أن القوموية، مثلها مثل أي ظاهرة اجتماعية وسياسية أخرى، تعبّر عن ظروف موضوعية متغيرة ليست بالضرورة دائمة أو ثابتة، فإنها كانت ترى في نفسها التعبير عن حقيقة معرفية ثابتة ودائمة، ألا وهي أن الأمة كانت دائماً موجودة وستبقى دائماً كذلك، لأن لها رسالة في الوجود لا بد أن تؤديها، رغم أن مفهوم الأمة ذاته مفهوم متغير خاضع لمتغيرات السياسة والاجتماع وليس حقيقة مطلقة. من يؤمن بهذه الحقيقة «الخالدة» فهو من «أهل اليقظة» وإلا فإنه إما جاهل أو متآمر أو خائن، ولا وسط بين هاتين الرؤيتين، حتى لو كان هذا المعارض عروبياً حتى النخاع، طالما أنه لا يؤيد هذه الأيديولوجيا أو تلك من أيديولوجيات القوموية. وبانحسار القوموية ومجيء الإسلاموية، نجد أن التغير هو في الواجهة والشكل، أما المضمون فهو واحد.

أما الأحزاب والتيارات «الأممية»، من ماركسية وغيرها، فقد كان مفهومها للصحوة واليقظة ونحوهما هو مفهوم «الوعي الطبقي»، المتجاوز للحس القومي والديني سواء بسواء. فكل وعي غير طبقي هو «وعي زائف»، أما «الصحوة» أو «اليقظة» فلا تكون إلا بعودة الوعي الذي هو بالضرورة وعي طبقي. «الوعي الزائف» هذا (أو الأيديولوجيا بالمفهوم الماركسي) هو فقط الوعي الحقيقي للطبقة السائدة التي تملك أدوات المعرفة ووسائلها، بمثل ما تملك وسائل الإنتاج. أما الوعي الطبقي للبروليتاريا، فرغم أنه وعي طبقي إلا أنه يعبر عن الإنسانية جمعاء، لأنه بتحرر هذه الطبقة تتحرر البشرية كلها، وبالتالي فإن الوعي البروليتاري هو المعبر عن الحقيقة الاجتماعية المطلقة، بمثل ما أن المجتمع الشيوعي الذي سوف تقيمه هذه الطبقة في نهاية المطاف هو خاتم المجتمعات ونهاية التاريخ، وهذا في مضمونه هو نفس ما يقول به

أصحاب اليقظة القوموية والصحوة الإسلاموية من أن المجتمعات التي يسعون إلى إقامتها هي خاتمة المجتمعات ونهاية التاريخ على هذه الأرض.

والحقيقة، كي لا نظلم التيارات السابقة، فإن كل أيديولوجيا شمولية الاتجاه والتكوين، مغلقة الأطراف، لا بد أن تقول باحتكار الحقيقة معرفياً، والتمثيل الكلي اجتماعياً وسياسياً (النازية، الفاشية، الهيجلية، السياسية، الدارونية السياسية، الليبرالية الكلاسيكية، إلخ) ومثل هذه الأيديولوجيا، أي الأيديولوجيا الشمولية، لا بد في النهاية أن تقود إلى نظام شمولي يقف على رأسه «نخبة» من محتكري المعرفة والحكمة (اللجنة المركزية والحزب عموماً، القيادة الثورية، «أمراء» الجماعات الإسلاموية، ونحو ذلك)، ولا بد بعد ذلك من تحطيم هذا النظام الشمولي لأنه يسير بمقتضى رؤى لا تتسق مع طبيعة المجتمعات المتغيرة، إذ إن هذه الرؤى نابعة من أيديولوجيات تقول بالاحتكار والإطلاق في كل شيء، وذاك ليس من جبلّة حركة الإنسان في هذه الدنيا، وما عليك إلا النظر في تاريخ الإنسان، قديمه وحديثه، دون اختزال أو ابتسار أو انتقاء، وسترى كيف سار كل هؤلاء على الأرض.

نحن هنا لا نريد أن نصم هذه الأيديولوجيا أو ذلك التيار أو هذا الحزب بالخطأ أو العار والشنار، بقدر ما نحاول، وأكرر هنا نحاول، أن نفهم الأسباب الموضوعية المتغيرة التي أدت إلى نشوء هذا التيار أو ذاك، في هذه اللحظة من الزمان، أو تلك النقطة من المكان. عندما ننتقد القوموية أو الإسلاموية أو الإنسانوية (الأممية)، أو أي أيديولوجيا مغلقة على نفسها، فإن القصد ليس التقليل من شأن الأيديولوجيا ودورها في مسار الإنسان السياسي والاجتماعي على هذه الأرض، ولكنه التأكيد على محدوديتها ونسبيتها (الزمانية والمكانية). فالأيديولوجيات الإنسانوية مثلاً، كان لها دور في إدراك المظالم واللاعدل الذي ترزح تحته طبقات وفئات اجتماعية عديدة، ويجب ألا تنسى أن هذه الأيديولوجيات ذاتها هي نتيجة لتلك الأوضاع الاجتماعية بمثل ما أنها تعبير عن الوعي بها. وهنا كان دور هذه الأيديولوجيات إيجابياً، وما عليك إلا مقارنة حال عمال القرن التاسع عشر بحالة عمال القرن العشرين لتدرك هذه الإيجابية. ولكن الخلل يكمن حين تحاول مثل هذه الأيديولوجيات «فصل» نفسها عن عوامل الزمان والمكان، والسمو بنفسها فوق تلك العوامل، والقول بأنها كيان فكري متكامل بذاته، لا يعبر عن واقع متحرك، ولكنه

يسعى لإقامة واقع ثابت، والواقع حقيقة لا يقبل الثبات، هكذا خلقه فاطره منذ الأزل. ونفس الشيء يمكن أن يقال عن الأيديولوجيات القومية (العربي منها والغربي، وسواء تحدثنا عن أحزاب النهضة والرقي في أوروبا أو العالم العربي)، فهي نتاج ظروف سياسية واجتماعية معينة، يمكن إيجازها بالوجود الاستعماري المباشر في الحالة العربية، أو التفتت في الحالة الإيطالية، أو الهزيمة في الحالة الألمانية بعد الحرب الأوروبية الأولى. كانت الأيديولوجيات القومية تعبيراً عن هذه الظروف، ولعبت دوراً إيجابياً عندما أدلجت الشعور القومي في اتجاه الهدف المقصود، ولكن بعد أن تحقق الهدف، فصلت هذه الأيديولوجيات نفسها عن حركة الحياة، وأصبحت نظاماً بذاتها يسعى لتحقيق ذاته على صورة مجتمع شمولي لا يلبث أن يتهاوى. فأيديولوجيات القومية العربية (القوموية العربية)، إنما حققت هدفها التاريخي حين خرج الاستعمار المباشر واستقلت الدولة الوطنية (القطرية)، وكان لا بد من نمط آخر من الأيديولوجيا يعبر عن الواقع السياسي الجديد الذي تعبر عنه «حقيقة» الدولة الوطنية، ولكن الذي حدث هو أن القوموية العربية حاولت أن تتجاوز هذه الحقيقة دون أن تفهمها أو تحاول ذلك، إذ إنها سمت بنفسها عن مجريات الواقع السياسي والاجتماعي، فكانت النتيجة أن انحسرت وتلاشت على المستوى الجماهيري، وإن بقيت على مستوى بعض النخب التي، مع احترامنا لثباتها، ما زالت تمارس السياسة والتحليل وفق قواعد رومانسية ترى ما تريد أن تراه، لا ما يمكن أن يُرى.

وأيديولوجيات الإسلاموية المعاصرة لا تخرج عن التحليل السابق، ومصيرها لن يكون أفضل من أيديولوجيات من نمطها ظهرت وعلت ثم هوت. إيجابية الحركات الإسلاموية المعاصرة ليست في ذاتها ولكن فيما تعبر عنه. بمعنى أن قوتها لا تكمن في فكرها الذي وضعه أصحابها، وفق تفسير أو تأويل أو اختزال أو انتقاء لهذا النص الديني أو جزء منه هنا، وتلك الكلمة أو الجملة معزولة عن سياقها ومناسبتها وظروفها هناك، ولكن قوتها تكمن فيما تعبر عنه من خلل اجتماعي وسياسي. هي، أي الحركات الإسلاموية، عبارة عن صرخة لبعض الفئات والطبقات الاجتماعية من أن هناك خللاً ما في العلاقات الاجتماعية والمزايا السياسية، وصرخة لبعض الفئات الاجتماعية من أن هناك خواء فكرياً وضياعاً اجتماعياً وغربة قيمية

نتيجة تحولات عالم اليوم. نعم هي صرخة، وتعبير عن ألم في أساسها، قد يحاول البعض من الديماغوجيين استغلالها، أي الصرخة، واللعب على الشعور الديني الطبيعي البسيط للعامة من البسطاء للوصول إلى مآرب لا علاقة للعامة بها، ولكنها ليست الحل لأنها حقيقة لا تملك الحل، بل مجموعة من الشعارات والصرخات المعبرة عن الألم فقط، ولكن الدواء ليس ملك اليمين. فما تطرحه هذه الحركات من حلول، لا ما تعبر عنه من ألم، ليس إلا إعادة لحلول من كان قبلهم من قومويين وإنسانويين حين فصلوا أنفسهم عن مجرى الحياة، وسموا بأنظمتهم الفكرية فوق الزمان والمكان. إنه ذات الحل الشيوعي أو النازي أو القوموي عموماً، ألا وهو دولة ذات نظام شمولي مغلق، تجهز على الفرد من أجل مفهوم لأمة مجردة أو جماعة مجردة لا علاقة لها بالناس المحسوسين الذين يشكلون هذه الأمة أو تلك الجماعة. وتجهز على الحرية الملموسة من أجل حرية أمة أو جماعة لا يعرفها إلا محتكرو الحكمة والحقيقة في الحزب أو مجلس قيادة الثورة، أو مجلس الخبراء أو مكتب الإرشاد، وتطلب التضحية بكل شيء من أجل أهداف «سامية» لا يعرفها إلا القابعون هناك، والنهاية عادة معروفة: السقوط الذريع وخسارة كل شيء والعودة إلى نقطة الصفر من جديد، بل وأقل من الصفر غالب الأحيان، وقد قال رسول الله ﷺ ما معناه: «لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين»، وقد لدغنا أكثر من مرتين، فهل اعتادت أجسادنا اللدغ حتى استمرأناه، واللسع حتى استعذبناه؟ هذا هو السؤال.

الخيط الرفيع بين الصحوة والغفوة: نحو صحوة حضارية

يقول الحق في كتابه العزيز: ﴿**وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون**﴾ (البقرة، الآية ٣٠). والخلافة، بصفة عامة، تعني النيابة عن صاحب الحق الأصيل في أداء المهمات المخول لها. وفي هذه الآية، فإن خلافة الأرض تعني عمارتها، وهو ما يسمى في لغة الفلاسفة وأهل الاجتماع الحضارة وصنعها. من هذه الآية يتبين لنا الهدف من خلق الإنسان وإخراجه من العدم إلى الوجود، ألا وهو عمارة الأرض وصنع الحضارة، بل إن الآية تبين بوضوح أيضاً مفهوم الإسلام للطبيعة البشرية، تلك المعضلة التي انقسمت فيها مذاهب الفلسفة إلى شتى الشعب ومختلف المواقف. فالإنسان، وفق الفهم القرآني، مزيج من أسمى المعاني، بصفته حاملاً للنفخة الإلهية فيه، وأدنى العناصر، الطين الذي خلق منه آدم. وبدافع من هذه الجبلّة الجدلية (حيث يجتمع الضدان، السمو والدنو) فإن سلوك الإنسان يتأرجح بين هاتين القمتين، فهو تارة في غاية السمو حتى يكاد يغادر البشرية وطبيعتها، وهو تارة أخرى في غاية الدنو حتى يكاد يصبح أدنى من الحيوان الأعجم ذاته. ورغم كل هذا التناقض في الطبيعة البشرية، فإن الله خلقه لحكمة أرادها رغم علمه بأنه سيسفك الدماء ويفسد في الأرض، هذه الحكمة هي عمارة الأرض وصنع الحضارة التي لا يمكن أن تتم بدون وجود مثل هذا التناقض في طبيعة الإنسان، الذي لو كان «ملائكياً» بحتاً لما أنتج حضارة وعمارة، بل تفرغ للتسبيح والتقديس كما الملائكة، ولو كان «شيطانياً» أو حتى بهيمياً لما صنع حضارة أيضاً لأنه سوف يكون عبداً للغريزة المباشرة التي تتطلب إشباعاً مباشراً وبسيطاً وكفى، ومثل

ذلك لا يعمر أرضاً ولا يصنع حضارة. وقد لخص القرآن الكريم هذا التناقض الخلاق أو الإيجابي في قوله تعالى: **﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين﴾** (البقرة، الآية ٢٥١)، وقوله: **﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز﴾** (الحج، الآية ٤٠)، وقوله: **﴿ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم﴾** (فصلت، الآية ٣٤). كل هذه الآيات تبين بوضوح جدلية النص القرآني القائلة إن الحياة لا تكون ولا تزدهر إلا بوجود مثل هذا التناقض الخالق الموجود في جبلة الإنسان وخلقه وفي العلاقات بين البشر في الوقت ذاته.

والمعنى نفسه يتكرر في قوله تعالى: **﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾** (الذاريات، الآية ٥٦)، فمعنى العبادة هنا شامل جامع، إذ إنه لا يقتصر على إقامة الشعائر والقيام بالعبادات المحددة المعروفة، ولكنه يعني عمارة الأرض أيضاً «والسعي في مناكبها»، وليس كما يفهم البعض مجرد الانقطاع إلى ممارسة الشعائر وترك زخم الحياة (انظر تفسير سيد قطب لهذه الآية في كتاب **في ظلال القرآن**).

وفي ذلك يروى أن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) رأى رجلاً عابداً قانتاً فأعجبه ذلك منه، فسأل كيف يعول نفسه وهو منقطع إلى العبادة، فقيل له إن أخاه يعوله فقال ما معناه إن أخاه أفضل منه. فالعبادة والخلافة تشتركان في معنى واحد، ألا وهو عمارة الأرض وصنع الحضارة. وبعيداً عن آيات القرآن الكريم، وليس بعيداً عنها في ذات الوقت، فإنك لو تأملت في هذه الحياة لوجدت أن «العمل» والسعي في الأرض هو ذاك الشيء الذي فطر عليه الإنسان. نعم قد نحبّ أن نرتاح ونلعن العمل والشقاء معظم الأحيان، ولكن حتى الإنسان القادر على الراحة وعدم العمل، فإنه يبحث عن عمل يقوم به، أو دور في هذه الحياة، حتى لو لم يكن بحاجة إلى العمل. العمل هو الذي يعطي الحياة معناها، ويمنح الفرد غايته ويجعله يشعر بالسعادة رغم الشقاء الجسدي أو الذهني، لأن العمل ببساطة يلتقي مع الفطرة الإنسانية ذاتها ألا وهي عمارة الأرض وفكرة الاستخلاف. في العمل خلق وإبداع واكتساب معرفة جديدة، وكل ذلك يتفق مع فكرة «نيابة» الإنسان عن الخالق في هذه

الأرض، بوصفه خليفة، ومع الحب الفطري للإنسان للمعرفة، ذلك الحب الذي أصبح جزءاً من فطرته منذ تلك اللحظة التي علم الله فيها آدم الأسماء كلها، وهو ذات الحب الذي دفع آدم ثمنه غالياً حين أكل من الشجرة المحرمة، وهبط من الجنة إلى الأرض، وهو منذ ذلك الحين يحاول، عن طريق العمل الشاق، جعل هذه الأرض جنة أخرى وإن لم تكن بطبيعة الحال في مستوى جنة الخلد الأزلية.

ولو نظرت إلى سير الرسل والأئمة والعلماء الحق من فقهاء وغيرهم، لوجدت أنهم «أصحاب مهن» في المقام الأول، ولم يكونوا يعتاشون من مجرد التبشير والقعود للفتيا. فأعظم خلق الله من البشر محمد بن عبدالله ﷺ، كان راعياً وتاجراً، وخليفة الله داود كان حداداً، وإسماعيل كان فارساً، وموسى راعياً، وهكذا. وفي ذلك المعنى كل المعنى والترجمة العملية لمعنى الاستخلاف والعبادة. المشكلة إنما أتت بعد ذلك فيمن أخذ يمارس الدين مهنة بحد ذاتها، والدين بطبيعته ليس مهنة ولا عملاً يعتاش به، بل هو رسالة وممارسة يفترض أن تكون جزءاً حياتياً وليس مهنة بحد ذاتها، وهذا مما أدى إلى ظهور «الكهنوت» في بعض الأديان السماوية رغم أن جوهر الدين يرفض الرهبانية ويأبى الكهنوت، ولعل في المسيحية أبرز مثال على ذلك.

كل ذلك يقودنا إلى أصحاب «الصحوة» هذه الأيام، أو الكثير منهم كي لا نظلم أحداً. فالكثير من مظاهر الصحوة والعودة إلى الدين، كما يسميها أصحابها، هي في حقيقتها عودة إلى الغلو في الشعيرة، والتنطع فيما لا يجب أن يكون متنطعاً فيه، وترك للحياة بأسرها، حياة العمل وبناء الأرض وعمارتها، من أجل «الدعوة». ونحن هنا في الحقيقة لا نناقش «صحوة» أصحاب الغايات والأهداف الباطنة والخافية، سواء كانت سياسية أو غير ذلك، فقد أصبح مثل هؤلاء من المعروفين تيارات ومذاهب وأفكاراً، ولكننا نناقش أولئك البسطاء الذين ظنوا، اعتقاداً ويقيناً وفق وعي ضبابي، أن الصحوة هي في العودة، أو بالأصح، في التفرغ للشعيرة وترك زخم الحياة بكل هيجانه. أولئك الذين ظنوا أن كل علم غير «العلم الشرعي» هو علم باطل، مع أن كل علم في الحقيقة هو علم شرعي وفق قاعدة أن الأصل في الأمور الإباحة. أولئك الذين تركوا عياداتهم من الأطباء، ومصانعهم من المهندسين، ومدارسهم من المدرسين، وغير ذلك، وتفرغوا للعلم الشرعي

و«الدعوة»، وفق فهم ضيق للدعوة أخذوه عن أولئك، أي أصحاب الغايات والأهداف والأغراض، مع أن الدعوة الحقيقية هي دعوة عمارة الأرض وصنع الحضارة، ولهذا أخرجنا الإله من العدم إلى الوجود، وإلا لكان اكتفى بوجود الملائكة الذين يسبحون بحمده ويقدسونه، وهم من استغرب في الأزل كيف يخلق الله من هو دونهم في التسبيح والتقديس المجرد.

ولتبيان قيمة العمل، وأنه جوهر الوجود الإنساني على هذه الأرض، وهو لب الاستخلاف والعبادة، كما أنه سر السيادة في هذا العالم، فإن الله جلّت قدرته ينسخ آية تتعلق بالشعائر والعبادات المباشرة ليحل محلها آية أفضل منها، إذا كانت المسألة متعلقة بجوهر الوجود الإنساني على هذه الأرض ألا وهو العمل. فعندما فرض الصيام لأول مرة، كانت مدة الإفطار من الغروب وحتى صلاة العشاء الأخيرة، ما لم يناموا قبل ذلك، فإنه بذلك يحرم عليهم الطعام والشراب ومباشرة النساء. وكان رسول الله ﷺ يسير ذات مرة فرأى شيخاً كبيراً من الأنصار يقال له صرمة بن قيس بن أنس من بني النجار، وكان يهادي بين رجلين ورجلاه تخطان الأرض، فقال له النبي ﷺ: «مالي أراك يا أبا قيس طليحاً»، والطليح هو الضعيف، فقال يا رسول الله إني دخلت على امرأتي البارحة فقالت لي على رسلك أبا قيس حتى أسخن لك طعاماً قد صنعته لك، فمضت لإسخانه فحملتني عيني فنمت فجاءتني بالطعام فقالت: الخيبة الخيبة، حرم والله عليك طعامك وشرابك، فأصبحت صائماً وعملت في أرضي فقد غشي عليّ من الضعف، فرق له رسول الله ﷺ، فدمعت عيناه، فنزل قوله تعالى: **﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم﴾** (الآية)، وقوله تعالى: **﴿وكلوا واشربوا﴾** (الآية)، مع العلم أن الآية الأولى نزلت في عمر بن الخطاب وجماعة من الأنصار (رضي الله عنهم جميعاً) كانوا قد جامعوا نساءهم بعد النوم، والثانية نزلت في صرمة، وأصبحت هذه الآية ناسخة لقوله تعالى: **﴿كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم﴾** (أنظر: **أسباب النزول**، وبهامشه **الناسخ والمنسوخ**، لأبي الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري، عالم الكتب، بيروت، بدون تاريخ، ص ٥٥ ـ ٦٣). لو نظرت في مغزى هذه القصة لوجدت أن الخالق جلت قدرته قد نسخ آية بأخرى عندما تعارض أداء الشعيرة مع مقومات الاستخلاف وأهمها العمل، وقد كان الله قادراً على تبيان مدة الصيام منذ البداية، دون حاجة إلى ناسخ

ومنسوخ، ولكنه أراد بهذه العملية، أي الناسخ والمنسوخ، أن يبين الحكمة من التشريع ومقاصده، ألا وهي عمارة الأرض في المقام الأول، كما يتضح ذلك من قصة صرمة الذي لم يستطع العمل حين كان أداء الشعيرة في غير يسر، فتحول العسر إلى يسر لحكمة أراد الخالق إبرازها من خلال عملية الناسخ والمنسوخ.

ولماذا نذهب بعيداً في سرد النصوص وإبراز مضامينها، في حين أن الحياة ذاتها تبين أن من يقوم بعملية العمارة وصنع الحضارة هو الذي يسود الأرض فعلاً، ويصبح خليفة فعلياً فيها، وإن لم يكن من المسلمين أصحاب الديانة الخاتمة والماحية لما قبلها، فالخطاب الرباني بخلق خليفة في الأرض إنما هو متعلق بآدم وبنيه دون تحديد، وتعجب الملائكة من ذلك هو تعجب منصرف إلى الإنسان بشموله. أنظر حولك في عالم اليوم وعالم الأمس تجد أن من يعمل و«يسعى في مناكبها» هو الذي يسود الدنيا ويجعلها رهن يمينه، يفعل بها ما يشاء، أما من يتخلف عن جوهر الوجود الإنساني، ألا وهو العمل، فمصيره أن يكون تابعاً لمن يعمل، حتى وإن كان مؤمناً بدين الله الصحيح ألا وهو الإسلام، إذ إنه، رغم إيمانه، لم يدرك الحكمة الإلهية من الوجود، وبالتالي جنى على دين الله وهو يعتقد أنه بمجرد الإيمان، ومجرد أداء الفروض، سوف يكون سيداً على هذه الأرض. وحال المسلمين اليوم هو الوصف السابق، فهم يمتلكون جوهرة لا يعرفون قيمتها أو تركيبها وبالتالي فهم مبهورون بشكلها فقط، أما الآخرون فهم لا يمتلكون هذه الجوهرة ولكنهم صنعوا لنفسهم جوهرة أقل قيمة ولكنهم يعرفون قيمتها وتركيبها ويتعاملون مع مضمونها، وهذا هو لب الفرق بيننا وبينهم.

إن الصحوة المطلوبة فعلاً، والمؤدية إلى الدنيا والآخرة في ذات الوقت، لأنها تحقق الغاية السرمدية للإنسان على الأرض، هي صحوة حضارية وليست صحوة أيديولوجية، بغضّ النظر عن غلافها، أي الصحوة الأيديولوجية، سواء كان غلافاً دينياً أو دنيوياً، طالما أنها لا تصل إلى جوهر وغاية الوجود الإنساني. جوهر الوجود الإنساني هذا هو ذاته جوهر الإسلام، وباكتشافه، أو إعادة اكتشافه، سوف تكون الصحوة الحقة، أما ما يجري على الساحة هذه الأيام فيمكن أن يكون أي شيء إلا أن يكون صحوة، ويمكن أن يكون أي شيء إلا أن يكون عودة إلى لب الدين وجوهره الذي هو جوهر الحياة ذاتها.

وفي الرغبة يكمن العقل...

يروي أبو الفرج الأصبهاني، في كتابه **الأغاني**، فيقول إن الأخطل دخل يوماً على عبدالملك بن مروان فاستنشده عبدالملك. فقال الأخطل: قد يبس حلقي، فمرْ من يسقيني. قال عبدالملك: اسقوه ماءً. فقال الأخطل: شراب الحمار، وهو عندنا كثير. فقال عبدالملك: فاسقوه لبناً. فقال الأخطل: عن اللبن فُطمت. فقال عبدالملك: فاسقوه عسلاً. فقال الأخطل: شراب المريض. فقال عبدالملك: فتريد ماذا؟ فقال الأخطل: خمراً يا أمير المؤمنين. فقال عبدالملك: أوعهدتني أسقي خمراً لا أم لك، لولا حرمتك بنا لفعلت بك وفعلت.

فخرج الأخطل، فلقي فراشاً لعبدالملك، فقال له: ويلك، إن أمير المؤمنين استنشدني وقد صحل (بُحّ) صوتي، فاسقني شربة خمر، فسقاه. ثم قال له: اعدله بآخر، فسقاه آخر. فقال: تركتهما يعتركان في بطني، اسقني ثالثاً، فسقاه ثالثاً. فقال: تركتني أمشي على واحدة، اعدل ميلي برابع، فسقاه رابعاً. ثم دخل الأخطل بعد ذلك على عبدالملك، وأنشده واحدة من قصائده يقول في مطلعها:

خف القطين فراحوا منك أو بكروا وأزعجتهم نوىً في صرفها غيرُ

فقال عبدالملك: خُذ بيده يا غلام فأخرجه، ثم ألقِ عليه من الخلع ما يغمره، وأحسن جائزته.

ثم قال: لكل قوم شاعر وإن شاعر بني أمية هو الأخطل.

وبذات المعنى تقريباً، هناك طرفة تروى على سبيل الفكاهة، ولكن مغازيها العميقة لا يلتفت إليها كل أحد ربما. يُقال إن أحدهم أراد أن ينصح صديقاً له كان منصرفاً إلى الراح ومنادمة الخلان. فجاءه في ساعة صحو

منفرداً، وأراد أن يثبت له أنه لا يشرب الخمرة من كان على الفطرة السليمة، وأنه حتى الحيوانات تأنفها. فجاء بإناء فيه خمر وآخر فيه ماء، وقدمهما لحمار صاحبه وهو ينظر. فعاف الحمار الخمر، وأقبل على الماء. فقال الرجل لصاحبه مُفحماً: أرأيت؟ حتى الحمار يعاف الخمرة وهو حمار، فكيف بالإنسان؟! فقال صاحبه وهو ينظر إليه مبتسماً بخبث: بالطبع... أليس حماراً؟..

للقصتين السالفتين، وغيرهما من طرائف بنفس المعنى كثير، مغاز فلسفية بعيدة، حين التعمق فيما وراء الطرافة الظاهرة. ففي القصة الأولى مثلاً، يستخدم الأخطل المنطق بطريقة معينة للوصول إلى بغيته التي أرادها منذ البداية. فهو عطشان مبحوح الصوت، ويريد ما يبل ريقه. وبالمنطق المعتاد، ووفق ما تعارف عليه الناس، أمر له عبدالملك بشربة ماء. ولكن الأخطل بين له أنه يريد التميز، ولا يريد أن يشرب ما يشاركه الحمار فيه. ونفس الشيء بالنسبة للبن والعسل، حين استخدم الأخطل منطقاً مبنياً على حقائق، ولكنه منطق مختزل لخدمة غرض وهوى في النفس منذ البداية. فالحقيقة أن اللبن للرضع، ولكنه للكبار أيضاً. والحقيقة أن العسل يُستخدم دواء للمرضى، ولكن ذلك لا يمنع الأصحاء من تناوله. وصحيح أن الحمار يشرب الماء، ولكن ذلك لا يعني أن البشر لا يشربونه. استخدم الأخطل نصف الحقيقة، ومنطقها، ثم خرج بالنتيجة التي يريدها منذ البداية، أي الخمرة. ففي الخمرة، يرى أنه يتميز عن الرضيع والمريض وعن الحمار. ورغم أن عبدالملك سايره في منطقه إلى النهاية، إلا أنه لم يطاوعه في جلب الخمرة له، لأنه يتبع منهجاً مختلفاً لا علاقة للمنطق فيه. فالأمر يُطاع ولا يُبرر أو يُمنطق، بالرغم من أن الكثير من الخلفاء بعد ذلك حاولوا منطقة الأمر بنفس نهج الأخطل ومنهجه.

وفي الطرفة الثانية، كان الناصح يحاول إقناع صاحبه «منطقياً» أن الخمرة مخالفة للسلوك الفطري السليم. لم يقل له إنها حرام، فصاحبه يعلم ومع ذلك يشربها، وبالتالي لا بد أن يقنعه بالمنطق إضافة إلى التحريم. ولو كان الرجل منطقياً كل المنطق، لما حاول نصح صاحبه بالمنطق. فمن تجاوز التحريم وشرب، فلا ريب أنه متجاوز كل شيء آخر ليشرب، وذاك منطق بذاته. ويُذكر هنا أنه قيل للأحنف بن قيس: أي الشراب أطيب؟ فقال: الخمرة.

فقيل له وكيف علمت ذلك وأنت لم تشربها؟ فقال: رأيت من أُحلّت له لا يتعداها، ومن حُرمت عليه إنما يدور حولها. وعودة إلى الطرفة السابقة، فإن الناصح كان يستخدم منهجاً منطقياً لا شك، في محاولة إثبات حقيقة يعتقدها. فالحمار، وكل من دب على الأرض من أحياء غير الإنسان، لا تشرب إلا ما يحتاجه جسدها من ماء، وما عدا ذلك فليس من الحاجات الحيوية. أما الإنسان، فإنه لا يبحث عن مجرد إرواء الظمأ في الشراب أو إشباع جوعه للطعام، ولكن له في ذلك مآرب أخرى. ومن هنا كان ينبع منطق المنصوح، حين قال إن الحمار عاف الخمرة لأنه حمار.

ماذا يريد الكاتب من إيراد كل هذه الطرف؟ هل هي دعوة لشرب الخمرة، كما قد يتبادر لبعض الأذهان التي تقرأ وفي ذهنها قراءة معينة؟ ليست القضية هنا في ذات الطُرف، بقدر ما هي فيما يقبع وراء الطُرف من معنى دفين. ما يراد لفت الانتباه إليه هو أن استخدام العقل والمنطق في الأمور الحياتية والسلوكية، ليس بالضرورة هو المنهج الموصل للحقيقة المطلقة التي لا يختلف عليها اثنان، ولا يتطرق الخلل إلى جنباتها. ففي كثير من الأحيان، بل في معظم الأحيان، يكون المنطق والمنهج العقلي أداة للوصول إلى غاية في النفس محددة سلفاً، ومبتغاة آنفاً. وليس من الضروري أن تكون هذه الغاية واضحة في العقل الظاهر لصاحبها، وبالتالي هو من المكر بحيث يمنطقها ويعقلنها وهو بكل ذلك واع ومدرك. بل قد تكون هذه الغاية أو ذلك الهدف من الأمور العاملة في العقل الباطن غير المُدرك مباشرة. فالإنسان إنما هو ابن بيئته المكانية والزمانية، وبالتالي فإنه يتشكل وفقاً لتلك البيئة، حتى وهو يعتقد أنه يشكلها بنوع من الاعتقاد بالاستقلالية المُطلقة.

وفي هذا المجال، وبالخروج جزئياً عن موضوعنا الرئيس، وليس خروجاً عنه، فمن الملاحظ أن الإنسان ليس ابن بيئته العامة وحسب وهو لا يشعر، بل هو ابن بيئته الخاصة الضيقة وهو لا يشعر أيضاً. فمثلاً، عندما تريد زيارة صديق في مدينة لا أسماء لشوارعها ولا أرقام لمنازلها، فإن الصديق في وصفه لمنزله ينطلق من معطيات بيئته أو مهنته غالباً، ويتشكل عقله العملي وفقاً لذلك. فإن كان من المثقفين، فهو يصف لك اعتماداً على مواقع المكتبات. وإن كان مصرفياً، فإن البنوك تشكل معالم الطريق لديه، وهكذا. فهو لا يرى في الشارع إلا ما يريد أن يراه. وما يراه يعتمد على ما

يريد ويبتغي. وما يريد ويبتغي يعتمد على بيئته وظروفه ونمط حياته ونحو ذلك. بل إنك عندما تتحدث مع أحدهم في موضوع عام ومشترك، وأنت لا تدري عن هذا الأحد شيئاً، تستطيع مثلاً أن تحدد مهنته من خلال اللغة التي يستخدمها، وشكل المنطق الذي يربط به بين الأحداث. فالطبيب مثلاً عندما يتحدث في السياسة، ستجده غالباً يستخدم بكثرة كلمات مثل «علاج الأوضاع»، «أمراض المجتمع أو الدولة»، «الدوار الذي يعاني منه العالم» «لا بد من عملية جراحية لعقل الأمة»، وهكذا. أما المهندس، فيستخدم كلمات مثل «تخطيط المستقبل»، «إعادة بناء»، «خارطة الحياة»، ونحو ذلك. بينما تجد النحوي، أو من يميل إلى النحو، يكثر من استخدام كلمات مثل «يجب أن نكون من الفاعلين لا المفعول بهم»، «أصبحت الأمة في حالة من السكون المطلق»، وعلى ذلك قس البقية.

قد يقول قائل إن كل ما ذكرت واضح ومعلوم، فلمَ كل هذه الفذلكة و«اللت والعجن» فيما هو معروف، وربما متفق عليه؟ ليكن ذلك، ولكن ما هو غير متفق عليه ربما هو النتيجة العملية «المنطقية» لكل هذا «اللت والعجن». فإذا كان العقل والمنطق بذاتهما غير قادرين على حسم سؤال «الحقيقة»، من حيث إن الحقيقة نسبية في هذه الحياة، تعتمد على الظروف والغايات التي يتحرك فيها العقل، وتتم فيها منطقة الأشياء، فلماذا إذن يعادي بعضنا بعضاً، ونخاصم بعضنا بعضاً على حقائق هي ليست بحقائق، وإن كانت حقائق نسبية وذاتية؟ قد يكون الجواب، وهو جواب سليم إلى حد كبير، هو أن الخصام والعداء ليسا نابعين من ذات الأفكار والمعتقدات، بقدر ما هما نابعان من الغايات (الفردية أو الجماعية) التي تقف بشكل خفي وراء الأفكار، ولكن عندما يُعرف السبب يبطل العجب، كما يقولون. فإذا اتفقنا على أن الحقائق نسبية، وأن الغايات تقف وراء الأفكار، فساعتها نكون قد نقلنا ما هو باطن إلى حيز الظاهر، وأصبح هناك وعي بما لم يكن مُوعىً، وبالتالي نكون قد وضعنا أقدامنا على الدرجة الأولى في سلم العلاقات الاجتماعية الحضارية، أي التي لا تعتمد على نفي الآخر من أجل بقاء الذات، اعتقاداً منها أنها هي الحق كل الحق، وغيرها باطل كل البطلان.

وفي الختام، قد يقول أحدهم، وهو محق فيما يقول: ألا يكون العقل والمنطق اللذين بررت بهما نتيجتك الأخيرة، هما العقل والمنطق كليهما اللذين

وصمتهما بالرغبوية والذاتية؟ هذا صحيح، ولكن قد يكون الفرق بيني وبين غيري هو أني واع برغبتي وهدفي في سيادة التسامح والعلاقات الحضارية بين كافة الأطراف الإنسانية، ولأجل ذلك أوظف العقل والمنطق في سبيلهما. نعم ليس هناك عقل مطلق، ولا منطق دون هدف، ولكن شتان بين غايات تريد قهر الإنسان، وأخرى تحاول الرفع من شأنه. وفي النية والمحاولة يكمن الفرق.

التطرف: نحو إدراك أفضل..

عندما نتحدث عن التطرف فإننا لا نعني، كما قد يتبادر إلى الذهن لأول وهلة، التطرف الديني فقط، ولكننا نتحدث عن كافة أشكال التطرف، سواء أكان تطرفاً يسارياً أو يمينياً، دينياً ودنيوياً. فكما أن المنطقة العربية خاصة تمر هذه الأيام في موجة تشدد ديني، فإنها قد مرت في فترات سابقة بفترة من المد (التطرف) القومي، وبعض مناطق عربية قد مرّت بفترات من التطرف اليساري والماركسوي خاصة، كالعراق مثلاً، في أواخر الخمسينات وأوائل الستينات. وعلى مستوى العالم، فإن الصين قد عانت من التطرف الماركسوي ممثلاً في الثورة الثقافية في منتصف الستينات، كما عانت الولايات المتحدة من التطرف اليميني ممثلاً في المكارثية أيام الخمسينات، ناهيك عن التجارب الفاشية والنازية والستالينية (وهي تجارب قد مارست الحكم) في ألمانيا وإيطاليا وإسبانيا والأرجنتين والاتحاد السوفياتي، مروراً بالتجارب المتعددة في العالم الثالث حتى وقتنا الراهن.

والحركات التروتسكوية اليسارية أو النازية الجديدة اليمينية، وكذلك الحركات التي تتسربل بسربال الدين وتطرح فكراً متطرفاً وأيديولوجيا متطرفة (الإسلامويون، الهندوسية السياسية، منتظرو المسيح من اليهود، والمسيحية السياسية ممثلة في حركة «الأغلبية الأخلاقية» ومن نحا نحوها من حركات)، كل هذه الحركات، على اختلاف أشكالها، سواء أكانت دينية، أو تتخذ من الدين غطاء، أو قوموية، أو يسارية، أو يمينية، أو غير ذلك، نقول: كل هذه الحركات والأيديولوجيات يمكن وضعها في سلة واحدة، ألا وهي سلة التطرف والتعصب وسلطة الرأي الواحد.

نقول ذلك لأن هنالك سمات وصفات مشتركة تجمع هذه الحركات لعل أبرزها: القول بحقيقة مطلقة والادعاء بامتلاك هذه الحقيقة باختلاف الحركات

والتيارات، رفض الآخر الذي لا يتسق قولاً أو فعلاً مع القول أو الفعل الذي يعتقدون أنه الطريق الأوحد، محاولة إنشاء مجتمع شمولي (توتاليتاري) ليس فيه مجال إلا لرأي واحد وفعل واحد وقول واحد ضمن مقياس واحد، الشكية أو الريبة في كل شيء يقع خارج دائرة الجماعة الصغيرة التي تفصل نفسها عن دائرة الجماعة الأكبر، ومن ثم الاعتقاد الواهم أن كل ما يجري خارج دائرة تلك الجماعة الصغيرة إنما يشكل شبكة مؤامرة كبرى هدفها تلك الجماعة الخاصة وتلك الكينونة الضيقة.

هذه هي أهم سمات حركات وتيارات التطرف بصفة عامة، وهي كما نرى تقع في حالة من التناقض العنيف مع كل ما هو عقلاني وما هو رشيد، لأن العقلانية والرشد يستوجبان علاقة وطيدة مع حركة الواقع المعاش، ومرونة معينة في مواجهة متغيرات هذا الواقع من أجل إدراكها، ومن ثم التعامل معها. أما هذه التيارات والحركات فيبدو أنها في حالة من الطلاق البائن مع هذا الواقع ومحاولة الهرب منه إلى أي ملجأ مصطنع لا علاقة له بانسياب ذات الحياة.

مثل هذا الوضع، أي حالة التطرف، عبارة عن ظاهرة اجتماعية من المتوجب علينا فهمها وإدراكها علمياً إذا كان المراد التعامل معها موضوعياً، فهي، أي حالة التطرف، لا تأتي من خلاء، ولا تنتهي دون معالجة الظروف الموضوعية أو الواقعية التي أنتجتها.

فالنازية الألمانية (القديمة والجديدة) يقف وراء انتصارها السابق (ولو أنه كان انتصاراً نسبياً وليس مطلقاً، كما قد يتصور)، وانتشارها اللاحق، عوامل اقتصادية في المقام الأول من بطالة وتدنٍّ في المستوى المعيشي لفئة أو فئات اجتماعية معينة. ولأجل ذلك فإنه ليس من المستغرب أن تكون «النازية الجديدة» أكثر انتشاراً لدى الألمان «الشرقيين» منها لدى الغربيين، حيث عوامل الانتشار المساعدة إنما تتركز في الشرق أكثر من الغرب.

والفاشية الإيطالية كان يقف وراء انتصارها في عشرينات هذا القرن عوامل اقتصادية وسياسية متضافرة. فالبطالة والأزمة الاقتصادية الإيطالية، بالإضافة إلى الفوضى السياسية التي كانت تعاني منها إيطاليا، تضافرت لتمنح الفرصة لانتصار فكر متطرف يعد بالحل «الشامل» لكل شيء وأي شيء.

والثورة الثقافية الصينية مثلاً يقف وراءها عوامل أيديولوجية في المقام الأول، وبذلك نعني أن الشيوعية الصينية (الماوية) حاولت أن توجد نوعاً من القطيعة (ليس بشكل كامل) الاجتماعية والثقافية مع الإرث الكونفوشيوسي الصيني ومع الأثر البرجوازي (الثقافي والسياسي) الذي أخذ يتغلغل في المجتمع الصيني، خاصة بعد ثورة ١٩١١ وانتصار تجمع «الكومنتانغ».

إذن قطيعة مع الإرث الصيني والأثر البرجوازي، حسب الفهم الماوي، لا ريب أنها سوف تترك قطاعات اجتماعية معينة (خاصة الشباب) في حالة من الخواء الفكري والفراغ الروحي، فما هو الحل؟ وكانت «الثورة الثقافية» محاولة لتغطية هذا الفراغ عن طريق إنشاء أيديولوجيا جديدة، بل ومعتقد جديد قائم على أطروحات **الكتاب الأحمر** تشربه الشباب وحاولوا نشره، بل فرضه على بقية قطاعات المجتمع.

أما التطرف الهندوسي الذي قاد إلى هدم المسجد البابري، رغم استمرار وجوده لأكثر من أربعمائة سنة، فالظروف الاقتصادية القاسية التي تعيشها جمهرة الشعب الهندي، وظروف المنافسة السياسية بين الأحزاب الهندية في مجتمع تقليدي يعيش نظاماً سياسياً حديثاً، استغلّت من قبل بعض الطامحين إلى الزعامة السياسية والقيادة الكارزمية و«أدلجت» هذه الظروف في إطار أيديولوجي مقبول لدى معظم فئات الشعب، ألا وهو الإطار الديني الهندوسي من أجل فاعلية هذا الإطار واستمراريته، كان لا بد من إيجاد عدوّ توجه إليه نيران وجدان الجماهير (وهذه من خواص الفكر المتطرف)، عدوّ ملموس ويمكن تحقيق انتصار عليه لإبقاء جذوة الحماس مشتعلة، وكان المسلمون هم العدو وكان الحادث.. وكان هدم المسجد..

على أيّ حال، نحن لا نحاول هنا دراسة حالات معينة بقدر ما نحاول ضرب الأمثلة التي يمكن الاستفادة منها والقياس عليها، وإلا فإن المسألة تحتاج إلى دراسة أوسع وأشمل. ما نريد قوله هو أن مسألة التطرف، أو القراءة المتطرفة للنص والواقع، ذات جذور اجتماعية معينة لا بدّ من استيعابها قبل التعامل مع هذه الظاهرة. هذه الجذور تختلف من حالة إلى حالة، ومن بلد إلى بلد، وبالتالي لا بدّ من معرفة «الجذر المؤسس» لتيار أو حركة متطرفة في هذه الحالة أو ذلك البلد، للتعامل مع ظاهرة التطرف هنا أو هناك حسب الحالة وجذرها. إن مجرد الجدل الفكري أو الأيديولوجي مع الفكر المتطرف،

أو أي فكر في حقيقة الأمر، لا يجدي فتيلاً في انحسار هذا الفكر أو ذاك، إذ إن المسألة ليست إقناعاً فكرياً أو إقامة حجة بقدر ما أن المسألة اجتماعية في المقام الأول. وما الفكر أو الخطاب المطروح إلا قراءة معينة لهذه المسألة، أي المسألة الاجتماعية، من زاوية معينة تتحدد بالموقع الاجتماعي والسياسي ومن ثم الانتماء الثقافي للقارىء. لو ناقشت نازياً أو جادلت ستالينياً أو حاورت هندوسياً ممن قاموا بهدم المسجد، أو تحدّثت مع «جهادي» مصري، وأتيت بحجج الأرض والسماء، لما اقتنع ولما تخلى عن تياره الفكري، وذلك لأن المسألة، كما قلنا، مسألة اجتماعية سياسية في المقام الأول ليس الفكر إلا عامل تبرير لها، وليس مجرد شوق فيلسوف إلى الحقيقة، أو عطش مفكر مجرد (وإن كنت أشك في وجوده) إلى لذة المعرفة. مثل هذا القول ينطبق على كل فكر وكل تيار بما في ذلك الفكر المتطرف.

غير أن ما يجعل الفكر المتطرف ذا أهمية خاصة وكذلك الحركات المنبثقة عنه، ليس في كونه معبراً عن حركة اجتماعية معينة ومن ثم ظروف معينة، إذ إن ذلك قاسم مشترك لدى كافة التيارات، ولكن أهميته وأهمية محاولة إدراكه هي أنه فكر وتيار وحركة تميل إلى ممارسة «العنف»، سواء في مرحلة المعارضة أو في مرحلة السلطة (هذا إن وصلت إلى السلطة).

نعم إن العنف في التاريخ كان طريقاً لبناء دول وجماعات، ولكن العنف بعد بناء الدولة أو الوصول إلى السلطة يتوقف أو يقيد بضوابط ونظم معينة هدفها ضبط حركة المجتمع. أما في حالة الفكر المتطرف فإنه يستمر في ممارسة العنف حتى بعد الانتصار والوصول إلى السلطة. وذلك ناشىء من سماته وصفاته ذاتها (الحقيقة المطلقة، رفض الآخر، والشمولية) مما يدفعنا إلى القول إن «العنف» وممارسته جزء من بنية الفكر المتطرف والخطاب المتطرف سواء كان هو داخل السلطة أو كان خارجها، نظرة واحدة إلى ألمانيا هتلر وإيطاليا موسوليني وروسيا ستالين وعراق صدام حسين، وإيران الخميني توضح هذه النقطة إلى حد بعيد. المعنى أن العنف قد يكون أحد الخيارات السياسية لدى كافة الحركات والتيارات التي تتعامل مع السلطة في وقت من الأوقات، لكنه، أي العنف، جزء من خطاب وحركات التطرف وبنية من بُناه. العنف قد يكون وسيلة لدى الآخرين، ولكنه غاية بذاته لدى جماعات التطرف وخطابها المعبر، فالعدو يجب أن يكون موجوداً دائماً، وإن لم يكن موجوداً فلا بد من إيجاده، ووجود العدو (حقاً أو

وهماً) يستلزم الصراع ومن ثم العنف.

والفكر أو الخطاب المتطرف بهذا المعنى مرفوض كل الرفض، ليس لأنه مجرد فكر أو خطاب ضمن أخر، وليس لأنه يعبر عن قناعات معينة، وليس لأنه يعبر عن حركة اجتماعية معينة، إذ إن كل ذلك مقبول كل القبول، بل لأنه يريد من الآخرين الاعتراف به والتعامل معه، ولكنه حقيقة، وانطلاقاً من بنيته المؤسسة، يرفض الآخرين ولا يعترف بهم، وإن صرح بغير ذلك لأسباب تكتيكية مرحلية، إذ إن سماته وصفاته (الآنفة الذكر) تفصح عن طبيعته، والبعرة، كما يقال - تدل على البعير، كما أن العصا من العصية، وبالتالي لا حاجة للتصريح أو عدمه لدراسة خطاب ما ومن ثم تحليله. والفكر أو الخطاب المتطرف مرفوض أيضاً لأنه عدو للحضارة وعدو للإنسان لأنه يقوم على مسلّمة رفض «الآخر» واستمرارية العداء، وكذلك الشمولية وفرض التجانس والتماثل وفي كل ذلك معاداة للاختلاف الطبيعي الذي خلقه خالق الكون ذاته ومعاداة لسننه في الكون والحياة: **﴿ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة، ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء ولتسئلن عما كنتم تعملون﴾** (النحل، الآية ٩٣)، **﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين﴾** (البقرة، الآية ٢٥١)، **﴿الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز﴾** (الحج، الآية ٤٠).

إذن الاختلاف طبيعة بشرية وهذه سنّة من سنن الفاطر سبحانه وتعالى، ومن خلال الاختلاف والتعددية تنبثق الحضارة وتزدهر، والتاريخ، الذي هو سجل سنن الله على هذه الأرض، خير شاهد وبرهان. والحضارة وصناعتها هما هدف الخالق من خلق المخلوق، أليست هي الاستخلاف في الأرض عن طريق عمارتها؟ الفكر المتطرف يقف إذاً في حالة عداء مع الإنسان ومع الحضارة، وفي الختام ينهش نفسه إن لم يجد ما ينهشه. ما هي الظروف الموضوعية التي تؤدي إلى نشوء الخطاب المتطرف والتيارات المتطرفة؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه.

التطرف: الظروف الموضوعية

من خلال الاستعراض السريع في المقالة السابقة لحالات التطرف (المعارضة والحاكمة) قديماً وحديثاً، وجدنا أن التطرف يتميز خطابياً بالميل إلى القول بالرأي الواحد المستند إلى حقيقة مطلقة، والساعي إلى نشوء مجتمع شمولي في تجانس أو تماثل معين. وسلوكياً، فإن التطرف يميل إلى العنف في تحقيق الأهداف و«فرضها» سواء في مرحلة المعارضة أو السعي إلى السلطة، أو في مرحلة الحكم وامتلاك السلطة، بمعنى أن العنف جزء لا يتجزأ من بنية التطرف، سواء في الخطاب أو السلوك. والتطرف، خطاباً وسلوكاً، يظهر ويختفي تبعاً لمتغيرات معينة تتحدد بالزمان والمكان. ونستطيع أن نوجز هذه المتغيرات في أربع مجموعات متداخلة، نستطيع القول إنها تحدد نشوء واستمرار وانتهاء التطرف خطاباً وسلوكاً. هذه المجموعات هي: الاقتصاد والاجتماع، السياسة، الأيديولوجيا، والثقافة.

اقتصادياً واجتماعياً، فإن الخطاب المتطرف وما ينبثق عنه من سلوك متطرف (العداء والرفض المطلق لكل ما هو خارج المجموعة المغلقة، ومن ثم الميل إلى العنف) إنما ينشأ ويترعرع في الظروف المعيشية المتدنية لفئات اجتماعية عديدة، مع اتساع الفجوة بين هذه الفئات وفئة أو فئات أخرى تزداد ثراء، بالمقارنة مع الفئات الأولى. هذه الحالة، أي حالة الفرق النسبي بين الأثرياء والأقل ثراء، تؤدي إلى حالة تسمى في علم الاجتماع والسياسة بحالة «الحرمان النسبي»، وهي حالة موجودة دائماً، طالما كان هنالك تفاوت اجتماعي معين وهو دائماً موجود. غير أن «الحرمان النسبي» لا يؤدي دائماً إلى نشوء خطاب أو سلوك متطرف إلا في حالتين متداخلتين: الأولى عندما تكون الفروق الاجتماعية عميقة ومتسعة بين أقلية ثرية ذات امتيازات، وأكثرية لا همّ لها أكثر من قوت يومها ودون أي امتيازات. والثانية عندما تكون مثل

هذه التركيبة الاجتماعية ثابتة، بمعنى أنه لا مجال للفئة، أو الفئات، الأقل ثراء أن تحسن من وضعها وفق قنوات اجتماعية مرنة ومفتوحة. توافر هاتين الحالتين (عمق الفروق الاجتماعية وثبات التركيبة الاجتماعية) يوفر البيئة المناسبة لنشوء الخطاب المتطرف والسلوك المتطرف، وإلا فإن «الحرمان النسبي» موجود دائماً ولكنه لا يؤدي بالضرورة إلى نشوء تيار متطرف. وعندما تقلل الفروق الاجتماعية (وجود طبقة وسطى كبيرة نسبياً بالمقارنة مع الأقل والأكثر ثراء مثلاً) وتفتح القنوات الاجتماعية، يجعلها أكثر مرونة من أجل حركية اجتماعية أكثر فاعلية وإيجابية، فإن التطرف لا يلبث أن يذوي ويفقد جاذبيته الجماهيرية ومن ثم يخبو ويموت.

لم تنتشر الشيوعية كحركة جماهيرية مثلاً إلا في مثل هذه الظروف الآنفة الذكر: في الصين وكوبا وفيتنام وكوريا وكمبوديا وغيرها، حيث كانت البيئة الاجتماعية تتميز بالثبات والانغلاق والقطبية الاجتماعية، بين قلّة لها كل شيء وأكثرية ليس لها أي شيء. ولم تنتشر حركات التطرف الديني في مصر والجزائر وإيران إلى حد ما إلا نتيجة هذه الظروف: حين أصبح هنالك قلة موسرة وكثرة معسرة ولا أمل لها في كسر إعسارها هذا وفق قنوات شرعية مغلقة، وتركيبة اجتماعية ثابتة أو يعمل على ثباتها. ولم تنتشر النازية والشيوعية في جمهورية فيمار الألمانية إلا بعد أن أدت معاهدة فرساي المفروضة على ألمانيا في أعقاب هزيمتها في الحرب الأولى، إلى تضخم لم يسبق له مثيل قضى على مدّخرات «الطبقة الوسطى» وأضافها إلى الأغلبية المعسرة في ظروف كانت البطالة فيها تزداد بنسب هائلة، دون أمل واضح في تحسن الأوضاع نتيجة الفوضى السياسية المهيمنة على ساحة الجمهورية.

سياسياً، فإن الخطاب المتطرف والسلوك المتطرف إنما ينبثقان من وضعية يكون فيها التعبير عن النفس والذات من الأمور غير المقبولة في تركيبة سياسية معينة، بمعنى أن التطرف (الحاكم) يخلق التطرف (المعارض)، بغضّ النظر عن نوعية هذا التطرف، سواء من جانب الطرف الحاكم أو الطرف المحكوم. فعندما لا يكون بمقدور فئات أو جماعات أو أفراد معينين التعبير عن ذواتهم ووضعهم في التركيبة الاجتماعية العامة، فإن الحل والنتيجة لا تكون صمت تلك الفئات والجماعات واندثارها، بل إن النتيجة تكون في غالب الأحوال

التعبير عن الذات والأحوال وفق قنوات غير شرعية (أي غير معترف بها رسمياً)، ووفق خطاب يزداد تشدداً (تطرفاً) كلما زاد تشدد التركيبة السياسية في تركيزها على القناة الواحدة والرأي الواحد. وتزداد المسألة (عواصة) إن صح التعبير، أو تعقيداً، كلما زاد «تعقّد» المجتمع نتيجة التحديث أو التنمية الاقتصادية والاجتماعية، بينما تبقى التركيبة السياسية ثابتة وعاكسة لبنى اجتماعية اقتصادية عتيقة غير موجودة إلا في الأذهان لا في الواقع. فبرامج التنمية ونحوها من برامج التغيير الاقتصادي، لا بدّ أن تؤدي إلى تغير اجتماعي وبالتالي ازدياد درجة «التعددية الاجتماعية»، مقارنة بالبساطة الاجتماعية النسبية السابقة.

أيديولوجياً، فإن الخطاب المتطرف والسلوك المنبثق عنه ينشآن في الغالب نتيجة هيمنة ظروف معينة (خاصة العوامل الاقتصادية والسياسية السابقة)، واستغلال هذه الظروف من قبل أشخاص وحركات يمارسون السياسة (سواء بشكل مهني أو غيره)، وذلك عن طريق إطلاق شعارات وطرح أفكار تتميز بالعمومية والقبول الجماهيري، وإن كانت لا تتمتع بقدر وافر من المنطقية أو العقلانية أو العملية. فالحركات المتطرفة، بخطابها المتطرف، غالباً ما تكون حركات «شعبوية» مهمتها إثارة الجماهير عن طريق استغلال الظروف الموضوعية لهذه الجماهير، وتبسيط هذه الظروف بشعار بسيط ولكنه مثير وجذاب وشامل. والجماهير بطبيعتها (رغم كل المقولات الشعبوية) لا يجذبها العقل والعقلانية ولا تستثيرها الأطروحات العملية (المعقدة)، بقدر ما تستجيب لمن يدغدغ وجدانها ويثير عاطفتها ويتلاعب بغريزة «القطيع» الكامنة هناك في أعمق أعماق الوجدان الجماهيري. والحركات الشعبوية، وما تطرحه من خطاب هو بالضرورة متطرف، أقدر من غيرها على إثارة الجماهير وذلك إذا كانت الظروف الموضوعية (من اقتصادية واجتماعية وسياسية) تسمح بذلك. فهتلر وموسوليني وبيرون لم يصلوا إلى السلطة إلا عندما تضافرت تلك الظروف الموضوعية المتحدث عنها مع خطاب أيديولوجي يعد بكل شيء، وأي شيء، باستخدام عصا سحرية لا نعلم أين يخفيها الزعيم الذي لا بد من وجوده في الخطاب الشعبوي الذي هو بالضرورة، ونكررها، خطاب متطرف. وصدام حسين مثلاً لم يكتسب تلك الشعبية وذلك التأييد في بعض الشوارع العربية إلا عندما طرح شعارات بسيطة تعد بكل شيء بمجرد

انتصاره، وذلك مثل شعار «توزيع الثروة» وحرب «الفقراء ضد الأغنياء»، وغيرها من شعارات قد تدغدغ وجدان الجماهير، ولكنها في ميزان العقل والواقع بعيدة في لا منطقيتها، إذ كيف ينقلب الوضع من حال إلى حال بمجرد مجيء زعيم أو حركة أو سيادة خطاب إلى تركيبات اجتماعية واقتصادية وسياسية معقدة ناشئة من تراكم تاريخي معين، محلياً وعالمياً. ولكن، كما ذكرنا سابقاً، فإن الجماهير تقودها الشعارات لا أحكام العقل والمنطق.

ثقافياً، فإننا نعلم أن المجتمعات في حالة تحول دائم، والثبات المطلق ليس من صفات حركة المجتمع ووجوده. بمعنى أن التركيبة الاجتماعية، منظوراً إليها زمنياً أو تاريخياً، هي في حالة تحول دائم وهذه التركيبة الاجتماعية إذا نظر إليها في لحظة زمنية معينة (تثبيت اللحظة) نجد أنها تتكون من شبكة كاملة من العلاقات بين الأفراد والجماعات وبناء فكري «يشرعن» هذه العلاقات. غير أن هذه اللحظة «المثبتة» لا تدوم، إذ إن طبيعة المجتمع، وفي هذا العصر بالذات، هي التغير الدائم. هذا التغير الدائم الذي يتجاوز اللحظة إلى لحظة أخرى لا ريب في أنه سيؤدي إلى نشوء علاقات جديدة ومن ثم أفكار جديدة، وذلك شيء طبيعي، سيؤدي بدوره إلى أن تكون فئات معينة ذات انتماء إلى اللحظة السابقة غير ذات وظيفة فعلية في اللحظة اللاحقة. وهذا بدوره يقود، وهذا شيء طبيعي أيضاً، إلى تشبث هذه الفئات بشبكة العلاقات الاجتماعية السابقة لأنها لا تجد نفسها إلا ضمن هذه الشبكة وليس غيرها من حيث الوظيفة الاجتماعية والانتماء الفكري. هذا العامل الثقافي نجد أنه غالباً ما يكون السبب الرئيسي في نشوء حركات وخطاب التطرف ذي المحتوى اليميني إذا لجأنا إلى التصنيفات الأيديولوجية.

بالإضافة إلى التأثير السابق للعامل الثقافي في نشوء خطاب وحركة التطرف، نجد أن العامل ذاته له تأثير آخر مرتبط بالظروف الموضوعية ذاتها، وبذلك نعني أنه وفي فترات التحول الاجتماعي، نجد أن هنالك حالة «انتقالية» من القديم إلى الجديد، أو من اللحظة السابقة إلى اللحظة اللاحقة. هذه الحالة أو المرحلة الانتقالية تتميز بأنها فترة «مذبذبة»، بمعنى أنها غير خاضعة لهيمنة القديم هيمنة كاملة، كما في السابق، كما أن الجديد ما زال طرياً لم يثبت أقدامه بعد. أثر ذلك على موضوعنا أن مثل هذه الحالة تخلق

نوعاً من «الفراغ» الفكري وعدم ثبات شبكة العلاقات الاجتماعية، مما يؤدي بدوره إلى حدوث نوع من ردات الفعل «المتطرفة»، سواء من المتشبثين بالقديم أو المتحمسين للجديد: فالأولون يسعون إلى محاولة حماية الشبكة القديمة والتي يرونها تهتز أمام أنظارهم، والآخرون يسعون إلى مزيد من التغير لإرساء قواعد شبكة جديدة، ومن كلا الطرفين تبرز حركات تطرف معينة قد تكون يمينية أو يسارية دنيوية أو ذات تبرير ديني.

هذه في اعتقادنا (ونحن دائماً نعتقد ولا نجزم) أهم العوامل الموضوعية التي تقف وراء نشوء وانحدار الخطاب المتطرف والحركة المتطرفة. ومن ذلك نرى أن «التطرف» شيء طبيعي من الناحية الاجتماعية إذا ما أخذت هذه العوامل بعين الاعتبار. قد يقول قائل إنك في مقالتيك، السابقة واللاحقة، إنما كنت تتحدث عن الخطاب «الثوري» والحركات الثورية وليس «التطرف» كما نقرأ عنه هذه الأيام، والحقيقة أن كل خطاب ثوري و خطاب متطرف (راديكالي) نابع من ذات الظروف المتحدث عنها سابقاً، غير أنه ليس كل خطاب متطرف هو خطاب ثوري وفقاً لمعظم أدبيات الثورة والفكر الثوري. فالخطاب الثوري، ووفقاً للتعريف الذي يقدمه لذاته، وليس لنا أن نتفق معه بالضرورة، هو خطاب «تقدمي» بالضرورة بينما الخطاب المتطرف قد لا يكون كذلك وفقاً للنظرة الموضوعية للأمور. فبكل مقاييس التقدم التي تضع الإنسان محوراً لها، لا يمكن أن نعتبر الفاشية والنازية والخمينية، ومن على شاكلتها، خطابات تقدمية. غير أنك لو سألت أحد المنتمين إلى هذه الخطابات والحركات عن توجهه لما شك في إضافاته التقدمية إلى التاريخ الإنساني، حتى لو وقف هذا التاريخ شاهداً على عكس ذلك وناقضه.

وقد يقول قائل إن وجود العوامل السابقة التي وصفتها بالموضوعية (الاقتصادية، الاجتماعية، السياسية، الأيديولوجية، الثقافية) لا تحيط بكل الظاهرة، أي ظاهرة التطرف، كما أنه قد يتوفر بعضها أو أحدها في بلد ما وزمان ما، ولا يكون الناتج خطاباً متطرفاً وفقاً لتعريفك للتطرف (أنظر المقالة الأولى في صفات الخطاب المتطرف).

نردّ هنا فنقول إن ذلك حق، إذ إن الظواهر الاجتماعية أعقد من أن تحيط بها مجموعة محددة من العوامل والمتغيرات، ولكننا لم نطرح هذه العوامل

والمجموعات على أنها «حتم» معين لا بد أن ينتج هذه الظاهرة أو تلك، بل ذكرنا أن الأمور «تميل» إلى أن تصبح هكذا إذا توفرت مثل هذه العوامل. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد ذكرنا أن مجموعات العوامل السابقة متداخلة، بمعنى أنه قد لا يعمل أحدها إلا بالتضافر مع واحد أو أكثر من بقية العوامل، وطبيعة هذا التضافر تتحدد بعوامل الزمان والمكان.

التطرف: بنية الخطاب

إن الخطاب المتطرف والنابع من ظروف موضوعية معينة سبق التطرق إليها في المقال السابق، قادر في ظل ذات الظروف على تعبئة الجماهير وتوجيهها الوجهة التي يريدها صناع هذا الخطاب، وذلك لبساطة الخطاب من ناحية، وشموليته التي تعطي الحل لكل شيء وأي شيء في أبسط صورة من ناحية أخرى.

غير أن الخطاب المتطرف لا يلبث أن يخفق إخفاقاً شديداً عندما يستطيع اقتناص السلطة نتيجة الظروف الموضوعية التي استطاع من خلالها تجييش الجماهير وتحريكها. فهو، أي الخطاب المتطرف، خطاب إثارة وليس خطاب إدارة: فهو يستطيع الوصول إلى السلطة بكل بساطة (نسبياً، وفي ظل ظروف موضوعية معينة) ولكنه لا يستطيع الاحتفاظ بهذه السلطة في نهاية المطاف لأنه غير قادر على التعامل معها حيث إن هنالك تناقضاً جوهرياً بين آليات وبُنى الخطاب المتطرف وبين آليات وبُنى السلطة كممارسة مؤسسة.

فالسلطة (ممارسة ومؤسسة) تتعامل مع التعدد، والخطاب المتطرف يسعى إلى التوحد والتفرد. والسلطة تتوخى أو تحاول إدارة الواقع، والخطاب المتطرف يتوخى «اليوتوبيا»، ويحكم من خلال الأيديولوجيا. والسلطة تحاول أن تقيم علاقات مع «الآخر» وفق أسس عملية، والخطاب المتطرف يرفض «الآخر» وفق بنيته ذاتها، وذلك كما سبق أن ناقشنا في الحلقة الأولى. نظرة واحدة إلى تاريخ الحركات والتيارات المتطرفة (المتعصبة) التي استطاعت الوصول إلى السلطة تكفي لإثبات الأطروحة السابقة.

ماذا كانت نهاية النازية الهتلرية والستالينية الروسية والفاشية الإيطالية والشعبوية الصدامية؟ وماذا سيكون مآل الخمينية الإيرانية والترابية السودانية

وغيرها من أنظمة الحكم ذات الاتجاه التعصبي المتطرف الذي لا يعترف إلا بذاته ولا يقول إلا بخطابه؟

أعتقد أن الإجابة واضحة لا لبس فيها، إذ إن التاريخ ذاته هو الذي حسمها. بل إن التفكك الأخير والانهيار السريع للاتحاد السوفياتي يرجع جزئياً إلى «التراث» الستاليني الذي شكل المجتمع السوفياتي وفق تركيبة حملت منذ البداية بذور فنائها في داخلها، وما حدث كان لا بد أن يحدث، إن عاجلاً أو آجلاً.

قد يقول قائل: ولكنك هنا تنظر إلى التاريخ من زاوية اختزالية معينة تمر على الأحداث مرور الكرام، منتقياً منها ما تشاء وتاركاً ما تشاء. أليست الهتلرية هي التي صعدت بألمانيا من قاع البطالة والتضخم والإفلاس عام ١٩٣٣ إلى قمة الازدهار الاقتصادي عام ١٩٣٦ وما بعد ذلك؟ أليست الحقبة الستالينية هي التي صنعت روسيا خاصة ونقلتها من مصافّ الدول الزراعية المتخلفة إلى مصافّ الدول الصناعية المتقدمة، من خلال سلسلة من الخطط الخمسية الجريئة؟ أليست الخمينية هي التي قضت على استبدادية الشاه ومن ثم التبعية الإيرانية للخارج؟

أليست الشعبوية القومية الصدامية هي التي جعلت العراق في مستوى تقني قادر على تصنيع القنبلة النووية وأسلحة معقدة أخرى، من خلال خلق جيل من العلماء وأصحاب الخبرة؟

مثل هذه الاعتراضات واردة ويقف وراءها شيء من الحقيقة، ولكن ليس كل الحقيقة. «فالمعجزة» الهتلرية والستالينية مثلاً، التي نقلت اقتصادات تلك الدول من حال إلى حال لم تكن ذات مضمون إنساني بقدر ما كانت موجهة نحو تحقيق مضمون الخطاب التعصبي المتطرف الذي قبض على السلطة. فقد كان الثمن الإنساني لهذه التجارب باهظاً جداً. كما أنه في خاتمة المطاف قاد كل البلد إلى الدمار والهلاك والسقوط نتيجة سيطرة أهداف الخطاب المتطرف على كافة الأهداف.

فالاقتصاد الألماني مثلاً كان موجهاً خلال الحقبة الهتلرية إلى التصنيع العسكري والصناعات المساعدة لهذا التصنيع، مما خلق رواجاً وازدهاراً عن طريق إيجاد فرص عمل من خلال هذه الصناعات. ولكن، هذا هو بيت

القصيد، لم تكن هذه الصناعات معبرة عن تقدم إنساني بقدر ما كانت موجهة نحو تحقيق أهداف الأيديولوجيا النازية من سيطرة عالمية، ونفي لـ«الآخر» الذي هو كل من لا ينتمي إلى العرق الآري الجرماني الصافي. لذلك كان لا بد للتجربة النازية (على مستوى الخطاب ومن ثم الممارسة) أن تصطدم بـ«الآخر» الذي هو ما عداها، ومن ثم كانت الحرب وكان الانهيار.

والتجربة الستالينية ليست بعيدة عن التجربة الهتلرية إذ إن بنية الخطاب واحدة مهما اختلفت مفردات الأيديولوجيا. فستالين أراد بناء صناعة ثقيلة لا لأهداف إنسانية أو اجتماعية، بل من أجل سيطرة الخطاب الماركسي الستاليني، ومن ثم الدولة السوفياتية، على المستوى العالمي دون اعتبار للسعر الإنساني والاجتماعي الباهظ الذي كان المجتمع نفسه يدفعه. كل شيء في سبيل الخطاب وكل شيء في سبيل سلطة «السوفيات»... وكانت النتيجة بناء اجتماعياً إنسانياً ركيكاً لم يلبث أن انهار في خاتمة المطاف، لأنه كان يسير في مسار واحد هو مسار الخطاب الواحد والرأي الواحد والسلطة الواحدة. لقد انهار الاتحاد السوفياتي لأنه، كما يقول أحد المفكرين، كان عملاقاً منتفخ عضلات اليدين ولكن بساقين مشلولتين: وهذا هو مصير كل تجربة تخرج من عباءة التطرف والتعصب.

أما التجربة الإيرانية الخارجة من عباءة الخمينية فقد قضت على استبداد الشاه الفردي لتحلّ محله استبداد الفقيه وولاية الفقيه بل استبداد ثلّة من «الأكليروس» الديني الذي لا يتحدث بصفته إنساناً، ولكن يعتبر نفسه ممثلاً لله، وكلمة الله على الأرض، بحيث أعطى الاستبداد في هذه الحالة طابعاً «مقدساً» أين منه استبداد الشاه «الدنيوي».

هذا من ناحية الخطاب، أما من ناحية الممارسة فإن الاتجاه الإيراني المعاصر للتسلح ونشر النفوذ خارج حدود الجمهورية الإسلامية الإيرانية النابع من القناعة الأيديولوجية بالفرادة والحق المطلق، ومن ثم نفي «الآخر» الذي هو كل ما عداهم، سوف يصطدم بهذا «الآخر» عاجلاً أو آجلاً، كما حدث في التجارب «التعصبية» الماضية، بالإضافة إلى تبخّر الأحلام في الداخل واكتشاف الجماهير أن الوعود الشعبوية السابقة لم تكن إلا وعوداً دون أساس هدفها الإثارة قبل العمل، ومن ثم سوف يكون مآل هذه التجربة مآل التجارب السابقة.

ونفس الشيء يمكن أن يقال عن «الصدامية» في العراق والترابية في السودان: سيطرة أهداف الخطاب الأيديولوجي المطلق (المتطرف) على مجريات الواقع الاجتماعي ودفعه إما إلى الصدام مع «الآخر»، أو إلى تشويه ذات هذا الواقع الاجتماعي ودفعه إلى التفتت والانهيار، كما حدث في التجربة السوفياتية التي بقيت أسيرة الستالينية فعلاً وواقعاً، حتى بعد وفاة ستالين والإعلان الرسمي عن التخلي عن خطه وخطابه. كيف يمكن تجنب التطرف والتعصب وانتشار الخطاب المتطرف، بعدما عرفنا أن الخطاب المتطرف هذا يقود دوماً وأبداً إلى نتائج وعواقب وخيمة؟ لقد عرفنا من خلال هذه المقالة، بحلقاتها الثلاث، أن التطرف والتعصب ظاهرة اجتماعية ذات جذور اجتماعية يمكن تحديدها ودراستها والوعي بها. من خلال هذا الوعي الموضوعي لمثل هذه الظاهرة يمكن معالجة المجتمعات وبالتالي تجنيبها الكوارث التي قد تنتظرها من جراء انتشار خطاب التطرف ومن ثم سيادته اجتماعياً وسياسياً. وقد حاولنا في المقالة السابقة تحديد تلك الجذور الاجتماعية لمثل هذه الظاهرة والتي بدون معالجتها، أي تلك الجذور، موضوعياً، والتعامل معها وفق وعي عملي معين فإن الظاهرة لا بد أن تنتشر، ولا بد أن تسود ولا بد أن تقود نفسها إلى الكارثة في نهاية المطاف.

أما معالجة خطاب التطرف على المستوى النظري وحسب، أي بطرح خطاب معتدل أو نحو ذلك، فإن هذا لا يفيد، إذ إن المسألة أعمق وأبعد غوراً من كونها مجرد مسألة فكرية أو قضية خاضعة لمجرد النقاش ومن ثم الإقناع العقلي البحت. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن قمع الخطاب المتطرف وأصحابه أيضاً لا يفيد، إذ إن القمع يؤجج الفكرة ويرفعها إلى مستوى الاستشهاد والتضحية، ويعطي الحركة أو التيار أو الجماعة زخماً ودافعاً. المطلوب إذن، من أجل تجنب التطرف ونتائجه، هو حل الإشكالات، فإن الجدل النظري أو القمع السلطوي لن يؤديا إلا إلى مزيد من التطرف ومزيد من التعصب، ومن ثم إيجاد البيئة المناسبة لدمار الدولة والمجتمع معاً.

بعيد عن السياسة..
قريب من السياسة

بعيداً عن الإشكاليات التجريدية، والمشكلات الفلسفية والسياسية العميقة، هناك في كثير من الأحيان أمور هي من البساطة في مكان بحيث لا نستطيع ملاحظتها، ومن ثم التعليق عليها واستنتاج المناسب منها وذلك، كما سبق أن ذكر، علة هذه الأمور، وصعوبتها تكمن في بساطتها وسهولتها ويسرها لعين الملاحظ التي كثيراً ما تأبى ملاحظة هذا البسيط، استهانة به أو تجاهلاً، أو عدم القدرة على ملاحظته أساساً نتيجة حاجب أو حاجز من تعصب أو جهل أو خضوع لمنهج أو حد أو نحو ذلك (أوهام الكهف عموماً والتي قال بها فرانسيس بيكون)، والسعي نحو الأكثر تعقيداً وتجريداً، ظناً أن الحق والحقيقة هناك فقط رغم أنها قد تكون هنا وفي متناول اليد. فما التجريد في خاتمة المطاف إلاّ نتاج ذهني مركب للمحسوس، وما المعقد في خاتمة الأمر إلا مركب لبسيط من أمور، والمسألة في النهاية عبارة عن علاقة (المجرد والمحسوس، البسيط والمعقد) قبل أن تكون فرقاً في الجوهر أو ماهية الكيان. هذا القول يعكس في الحقيقة رأياً شخصياً، لكي نكون واضحين مع أنفسنا والآخرين، إذ إن الكثير من الفلاسفة والمفكرين يقولون بغير ذلك ويرون خلاف هذا، وديدننا في المسألة مقولة أبي حنيفة النعمان (رحمه الله): «قولنا هذا رأي، وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن جاءنا بأحسن من قولنا فهو أولى بالصواب». على أية حال، نحن نريد الابتعاد عن التجريد لبعض الوقت فإذا بالتجريد يحاول جرّنا إلى شراكة الأسرة البهيجة في ذات الوقت. ولكي نعود إلى موضوعنا الرئيسي، نبتدىء ذلك بقصة أسطورية ذكرها الأستاذ عبد الكريم الجهيمان في كتابه **أساطير شعبية من قلب الجزيرة العربية**، وذلك على النحو التالي:

يحكى أنه كان هنالك شاب ورع صادق ونزيه، يعيش مع أمه في بيت واسع ذي حديقة غناء، وكانت أمام البيت شجرة قديمة كبيرة وارفة الظلال تزقزق على أغصانها العصافير، ويستظل بظلالها عباد الله، ويتجاذبون أطراف الحديث. وكان هذا الشاب باراً بأمه لا يعصي لها أمراً، ويحاول أن يحقق ما استطاع من طلباتها. ومن شدة حرصه على برّ أمه، كان الشاب يخرج إلى عمله صباحاً فلا يكاد ينتهي من العمل قبيل المساء حتى يعود مسرعاً إلى المنزل لكي يبقى إلى جوار أمه، خادماً لها ومطيعاً. وكانت هذه الأم تظهر التقوى والورع لابنها. فهي في حضوره عابدة قانتة خاشعة، أما إذا غاب في عمله فقد كان يأتي خليل لها ويقضيان الوقت معاً، حتى تحين ساعة عودة الابن، فيخرج الخليل ويعود من حيث أتى. واستمر الأمر على هذا المنوال فترة من الزمن حتى اشتكى الخليل للمرأة من أنه قد لا يستطيع الحضور دائماً إذ إن المستظلين بظل الشجرة القديمة الكبيرة أخذوا يلحظون دخوله وخروجه، وهم يعلمون أن المنزل لا يعيش فيه إلا الأم وابنها، وأخذ الهمس يدور بالتالي، فطمأنت المرأة خليلها وأخبرته بأنها سوف تدبر حيلة تقطع دابر هؤلاء الهامسين وتجعلهم لا يجتمعون أبداً. وعندما جاء الابن قبل المساء كعادته لاحظ أن أمه على غير عادتها، إذ إنها رفضت أن تتعشى معه، وكانت بادية الحزن والأسى. فسألها، براً بها، ما الخطب؟ وأخذ يتلطف بها حتى حدثته بما نغّص عليها حياتها. قالت: يا بني أنت تعلم أنني امرأة راكعة ساجدة غير أنني لاحظت هذا الصباح، وأنا أتوضأ في الحديقة، أن «الذكور» من العصافير التي تقف على الشجرة القديمة كانت تنظر إليّ وتكشف عورتي، ولأجل ذلك تراني مهمومة محزونة، إذ إنني والحالة هذه قد أصبحت سجينة الدار. وتكدّر الفتى لكدر أمه وسألها ما يجب عليه عمله، فطلبت منه قطع الشجرة، فوعدها بذلك.

بطبيعة الحال فإن الحكاية أسطورية، كما أن الفتى قد وثق بأمه ثقة جعلته لا يشك بكلمة مهما قالت، بحيث أصبحت هذه الثقة «العمياء» حاجباً عن الحقيقة البسيطة، والتي يمكن أن تتضح بأقل قدر من العقلانية. إذ كيف استطاعت هذه الأم أن تميز بين ذكور العصافير وإناثها بمجرد النظر، وعلى فرض أنها ميزت فهل ذكور العصافير تشتهي النساء حتى تنظر إلى عوراتهن، وعلى فرض أن ذلك ممكن فهل من الممكن أن يجامع عصفور امرأة. ولنفرض

أن كل ذلك ممكن، أما كان بإمكان الأم أن تتوضأ داخل المنزل فينتهي الإحراج. ولنفرض أن الفتى يثق بأمه ثقة عمياء مطلقة، ولا يمكن أن يشك مقدار ذرة أنها ذات خلق سقيم، فإنه لا بد أن يستنتج بالتالي أنها امرأة غير طبيعية، بل مهووسة، وبالتالي لا يستجاب لرغباتها النابعة من ذلك الهوس.

المهم، تمضي الحكاية الأسطورة بالقول إن الفتى قام في صباح اليوم التالي بقطع الشجرة، فتفرقت العصافير (عدو المرأة ظاهراً) وتفرق الرجال (عدو المرأة فعلاً)، وأصبح العيش هانئاً للمرأة مع خليلها. وتمر الأيام، وفي أحد هذه الأيام يضطر الفتى للعودة إلى المنزل مبكراً على غير عادته فإذا به يفاجأ برجل غريب على فراش أمه، ويفاجأ بأن أمه تعرف كيف تضحك أيضاً، إذ إنه لم يشاهدها تضحك إطلاقاً. أصاب الفتى غمّ شديد، فخرج من المنزل وهام على وجهه في أرض الله الواسعة، حتى استقر به المقام في بلدة بعيدة لا يعرف بها أحداً، ولا يعرفه أحد، وأخذ يعمل أعمالاً بسيطة من أجل لقمة العيش، محاولاً نسيان المأساة التي واجهته. وخلال عمله في تلك البلدة لاحظ بعض الأشخاص الذين يقومون بأعمال غريبة (وهي غريبة بالنسبة له بعد التجربة المريرة التي مر بها). من ذلك أن أحدهم كان يسير وقد وضع أجراساً في قدميه، وعندما سأل لماذا يفعل ذلك، كانت الإجابة أن ذلك من زيادة الورع حيث إنه لا يريد أن يدهس بعض مخلوقات الله، وهو لا يشعر، ولذلك وضع هذه الأجراس للتحذير. أما الآخر فقد كان مهملاً لنفسه، شعر أشعث غير معتنى به، وأطمار بالية، ومقاطعة للاستحمام. وعندما سأل عن السبب كانت الإجابة أنه الزهد وبغض الدنيا. أما الثالث فإنني حقيقة لا أذكر ماذا قالت الحكاية بشأن ما كان يفعل، إلا أنه شيء قريب من فعل صاحبيه. نظر الفتى إلى أفعال هؤلاء واختزنها في ذاكرته إلى جانب حكاية أمه مع العصافير.

وتمر الأيام وتحدث سرقة كبيرة في البلدة وتعجز الشرطة عن كشف الفاعلين، ويستشيط الحاكم غضباً، إذ كيف يحدث ذلك في بلدته دون القدرة على كشف الفاعلين والاقتصاص منهم، إذ إن في ذلك انتقاصاً لهيبة الحكم وهيبة الحاكم بالتالي، بالإضافة إلى قضية العدالة التي هي مسألة ثانوية بالنسبة لقضية الهيبة ذاتها. ويسمع الفتى بقصة السرقة وعدم التمكن من كشف الفاعلين، فتخطر على ذهنه فكرة، صمم على مقابلة الحاكم من أجل عرضها،

لعلها تكون مفتاحاً للسر. وقابل الفتى الحاكم وقصّ عليه قصته منذ البداية وحتى النهاية، منذ العصافير وحتى الدراويش، وأبلغ الحاكم أنه ارتاب في أولئك الثلاثة من الزهاد الدراويش إذ إن فعلهم (كفعل أمه بعد أن زالت عن عينيه الغشاوة والحجاب) يقع خارج كل مقبول ومألوف في الدين والعقل معاً. وبالتالي فإن هؤلاء إما أن يكونوا من المجاذيب، وإما أن ما يفعلون ليس إلا ستاراً لشيء خفي، وما على الحاكم إلا أن يستدعيهم ويستجوبهم لتنجلي له حقيقتهم. وبالفعل تم استدعاؤهم واستجوابهم ومداهمة منازلهم، فإذا المسروقات هناك. وتنفرج أسارير الحاكم ويعود الأمن إلى المدينة.

نقول، وبعد الاعتذار للقارىء الكريم على إيراد هذه الحكاية الطويلة والتي كان لا بد منها، ما الهدف وما المغزى الذي يقف وراء هذه الأسطورة؟ إن المغزى واضح وجلي، ألا وهو أن المبالغة أو التطرف أو الغلو في أي شيء وكل شيء مسألة غير طبيعية، أو قل خارج مألوف العقل في مكان ما وزمن ما وجماعة ما. وعلى ذلك، فإن الغلو في أمر من الأمور، سواء على مستوى الفرد أو الجماعة، لا بد وأن يكون مؤشراً على أقل تقدير، ونتيجة منطقية على أبعد تقدير، لعلة ما أو غاية لا يصرح عنها، وذلك حسب الأحوال والحالة والفرد والجماعة.

كون الغلو أو التطرف مؤشراً ونتيجة منطقية لعلة في الذات داخلية، مسألة سبق أن تحدثنا عنها على مستوى الخطاب المتطرف، أو خطاب الغلو، شكلاً ومضموناً وبنية، وحاولنا بيان تلك الأسباب التي تقف وراءه وتجعله يظهر حيناً ويختفي حيناً آخر، ومحاولة التنبؤ العلمي ما أمكن أين ومتى وكيف يمكن أن يظهر هذا الخطاب وجماعاته، وذلك استناداً إلى مؤشرات سياسية واقتصادية واجتماعية وسيكولوجية وتاريخية بشكل متضافر أو غير متضافر.

أما بالنسبة للمستوى الفردي البحت، فنستطيع القول في هذا المجال إن الفرد إنما يلجأ إلى الغلو غالب الأحيان نتيجة خبرات معينة، وتجارب معينة، مر بها خلال حياته، دفعته في نهاية المطاف إلى محاولة التخلي عن مسؤولية نفسه ومنح زمام هذه النفس بشكل مطلق وسلبي، إلى شخص أو هيئة أو نحو ذلك تكون بالنسبة له كما الأب بالنسبة لطفله، ويحصل هو بالتالي على راحته النفسية إذ لم يعد مسؤولاً، تلك المسؤولية التي تعني القلق والإحباط والمواجهة والمعاناة اليومية المستمرة. ونحن بهذا القول لا نفصل بين الفرد

والجماعة، إذ إن الظروف الاجتماعية وإفرازاتها النفسية التي تدفع جماعة ما إلى الغلو والتطرف هي ذاتها جزء من الخبرات والتجارب التي يواجهها الفرد في حياته، بالإضافة إلى تلك الخبرات الخاصة المتحدث عنها. ولنضرب أمثلة بسيطة لكي تتضح المسألة، سواء على مستوى الفرد أو الجماعة، أو مستواهما معاً. الفقر بذاته مثلا ليس دافعاً ولا باعثاً على التطرف والغلو، ولكن عندما يرتبط الفقر بعدم القدرة على تحسين الحال، رغم المحاولة في ظل أحوال عامة لا تبرر عدم القدرة هذه، هنا يقرع جرس الإنذار ونقول إن البيئة مهيأة لقبول خطاب الغلو والتطرف. وعندما يكون الكبت (على مستوى الفرد أو الجماعة) متجاوزاً حدود المعقول، والتي تحدد بعوامل ومتغيرات المكان والزمان والجماعة، فإن البيئة هنا أيضاً تكون مهيأة لقبول الخطاب المضاد، وهو لا بد أن يكون خطاب غلو وتطرف. وعندما يكون الانفتاح أيضاً متجاوزاً حدود المعقول، وفق عوامل ومتغيرات الزمان والمكان والجماعة أيضاً، فإن البيئة تكون مهيأة لقبول الخطاب المضاد. وعندما يكون المجتمع متذبذباً غير خاضع لاستراتيجية واضحة وعملية تبين له الطريق السليم والاتجاه الأمثل، في ظل المتغيرات المتحدث عنها، هنا توقعوا خطابات التطرف على اختلاف أنواعها وحديث الغلو على اختلاف نبراته، ومن ثم توقعوا تشرذم هذا المجتمع إذا بقيت الأمور على ما هي عليه، وعلى ذلك قس.

أما كون التطرف والغلو عبارة عن ذات الغاية لا يصرح بها، فهذا هو مكمن الخطر، كل الخطر، فإذا كانت الظروف (الفردية والجماعية) مبرراً مقبولاً إلى حد كبير لنشوء وانتشار الغلو وخطابه، في مكان ما أو زمان ما، أو مجتمع ما، فإن استغلال هذه الظروف من قبل أفراد وجماعات معينة من أجل تحقيق مكاسب شخصية بحتة لا علاقة لها بذات الخطاب المطروح هو المعضلة، وهو الشيء الذي يجب أن يقاوم ويكافح لأنه ظاهرة انتهازية قبل أن تكون نتيجة الظروف والمتغيرات. والحقيقة أن كثيرين ممن يقولون بهذا الخطاب اليوم هم أنفسهم من قالوا به بالأمس، وإن اختلف شكل الخطاب المطروح (وإن كانت البنية واحدة، غير أن هذه قصة أخرى) والهدف هو مآرب أخرى وغايات في نفس يعقوب لا يصرح بها. وكيف لا يكون ذلك وتبني مثل هذا الخطاب هو أقصر السبل إلى كل ما تتمناه النفس من دون عناء أو تعب أو معاناة. مثل هؤلاء من أفراد وجماعات لا يستحقون فعلاً إلا التحقير

والازدراء، والله كاشف سرّهم ولو بعد حين. أما المؤمنون حقاً بمثل هذا الخطاب فلهم كل الاحترام ولو أنني أخالفهم الرأي، وأعتقد أن الأيام ستبدي لهم أنه «ما هكذا تورد يا سعد الإبل»، وأن أمور العصر ومتغيراته لا تعالج بهذا الأسلوب إذا كانت الغاية هي المبتغى، والنهاية السعيدة هي الهدف.

لم نكن نريد الحديث في السياسة والاجتماع، فإذا بنا ننزلق انزلاقاً نحوها، لذا وجب التوقف... ألم أقل لكم في العنوان «بعيد عن السياسة، قريب من السياسة»، وفي هذه لم أجاف الحق على الأقل.

الفصل الخامس

نظرات في خطاب مُتصدع

عندما يصبح المنطق معكوساً

هل خلق الإنسان للأشياء أم خُلقت الأشياء للإنسان؟ بمعنى، أيهما الوسيلة وأيهما الغاية في هذه الحياة: الإنسان أم الأشياء؟ قد يبدو مثل هذا السؤال غير ذي علاقة بقضايا الساعة وتفاصيل الحياة، إذ إنه إلى التجريد أقرب وإلى محض التأمل أدنى، ولكنه في الحقيقة السؤال الأهم والنقطة الجوهرية في أي سلوك وأي موقف وأي تفكير. وكذلك لأنه سؤال بسيط واستفسار بديهي. والمشكلة هي أننا دائماً ننسى البساطة والأمور البسيطة والأسئلة البسيطة، ونغرق في لجة التعقيد وشبكة المتداخلات. ويضيع منا الجواب لأنه، أي الجواب، يقع هناك في الأسئلة البسيطة والمنطلقات الأساسية للأمور، والتي هي من البساطة بحيث نسيناها أو أنسيناها أو تجاهلناها، لسبب في الذات أو سبب خارج هذه الذات، فالمسألة سيان في هذه الحالة، رغم أن كل شيء يقع هناك، ورغم أن كل شيء لا يكون إلا هناك. إنها الأسئلة الجوهرية في هذه الحياة والتي تقع دوماً أمام أعيننا مباشرة ولكن دون أن نراها، ذلك مثل أشياء كثيرة نمرّ عليها مرور الكرام في حياتنا اليومية، فلا نتنبه لها حتى يسألك طفل صغير عنها فتعجز عن الإجابة، لا لصعوبة السؤال ولكن لبساطته التي اخترقت أعماق الأشياء، ونفذت إلى جواهر الأمور في ظل هذا الركام الهائل من الأشياء التي تغطي الجوهر وتحجب اللب، ومن ثم تجعل الأجوبة البسيطة مستحيلة مثل الأسئلة البسيطة، بحيث تحتاج إلى طفل بسيط بعقل فطري بسيط، من أجل أن يكشف ما هو شكلي وما هو جوهري في كل ما يجري.

تتبين جوهرية مثل هذا السؤال (هل خلق الإنسان للأشياء أم خلقت الأشياء للإنسان؟) عندما تنظر حولك فترى أن لكل شيء قيمة إلا صاحب القيمة فإنه لا قيمة له. عندما ترى هذا الجدل الدائر هنا وذاك النقاش الدائر

هناك، هذه المعارك وتلك المعارك هنا وهناك، والتي تدور حول كل شيء إلا صاحب الشيء، أي الإنسان، فإنك تعجب لأنه بعيد عن كل ذلك. كل ذلك يذكرنا بمقولة المسيح (عليه السلام) حين أعلن ثورته على الوثنية الباطنية لبني إسرائيل، وذلك حين تساءل تساؤلاً يتضمن الجواب: «هل خلق الإنسان للسبت أم خلق السبت للإنسان؟». إنه سؤال يدور حول مكانة الإنسان في الوجود ومقياس القيمة في الحياة في ظل وثنية الأشياء، ونيتشية الكلمات وغربة المفاهيم والمصطلحات. من ذلك كله تنبع مشروعية سؤالنا حول العلاقة بين الإنسان والأشياء، وخاصة في عالم مثل عالمنا العربي حيث تأخذ مثل هذه الظاهرة (أي تبعية الإنسان للأشياء) شكلاً متطرفاً أو حتى شاذاً يجبر الشخص على إعادة السؤال بحرقة أشد من أي مكان آخر على هذه الأرض. وقد نكون مبالغين في ذلك، إذ قد يكون عالمنا العربي هذا مجرد جزء من ظاهرة إنسانية شاملة، ولكن سواء بالغنا أم لم نبالغ فإن مشروعية السؤال تبقى، إن لم يكن من محتوى السؤال نفسه فإنها من الوضع نفسه في عالمنا هذا.

من مظاهر هذا المنطق المعكوس، أو قل الوثنية بكل أبعادها إن شئت، هو هذه العلاقة المغلوطة المعكوسة بين الإنسان (الفرد المحسوس) وهذه المفاهيم المهيمنة على العقول والسلوك بحيث تحولت، أي هذه المفاهيم، بدورها إلى أوثان جديدة تضاف إلى أوثان العرب الكثيرة، تقدم لها القرابين وتسفك على مذابحها الدماء، والضحية أولاً وأخيراً هو الإنسان نفسه وطموحاته البسيطة البعيدة في ذات الوقت. فعلى الأقل، منذ نيف ومائتي عام ونحن ندور في حلقة مفرغة من المفاهيم والمصطلحات المكرورة، وهي وإن اختلفت أشكالها وألفاظها إلا أن المعنى واحد والنتيجة واحدة. ما زلنا ندور في حلقة مفرغة من مفاهيم مثل الأمة والثورة والنهضة والدولة والمستبد والعادل والأصالة والمعاصرة والغرب والشرق، وغير ذلك كثير. ورغم أننا وخلال هذه الأعوام المائتين لم نخرج بشيء محسوس ملموس من هذه المعارك المفهومية وتلك الصدامات الاصطلاحية، إذ إننا ما زلنا ندور في الحلقة ذاتها، إلا أن ذلك ليس كل شيء، وإلا لهان الأمر رغم أن الدوران في حلقة مفرغة ليس أمراً هيّناً بحد ذاته. لقد كلفتنا هذه الأشياء وتلك المفاهيم الشيء الكثير، ولعل أبرز هذه التكاليف هو الإنسان ذاته الذي عومل بصفته مجرد أداة لتحقيق المفهوم ومجرد وسيلة للغاية التي كثيراً ما توصف أوصافاً وجدانية

انفعالية، ولكن دون مضمون فعلي، مثل «عظمة الأمة» و«كرامة الأمة» و«أمن الدولة» و«باسم الثورة» و«من أجل النهضة» وغير ذلك كثير. والغريب، بل ليس بالغريب في ظل المنطق المعكوس وهيمنة الوثنية ـ الغريب أن كرامة الأمة وأمن الدولة وأهداف الثورة وغايات النهضة لا تتحقق إلا بهوان الفرد وعدم أمنه واعتباره لا شيء مطلقاً، في مقابل هذه المفاهيم وتلك الكلمات، نعم مجرد كلمات.

وإذا كان الدوران في حلقة مفرغة أمراً هيّناً، رغم أنه ليس هيّناً، وإذا كانت التضحية بالفرد من أجل مفاهيم وكلمات أمراً هيّناً هو الآخر، رغم أنه حقيقة ليس هيّناً، ـ فإن الإشكال الأكبر، بل المصيبة الأعظم، هي أن ذات هذه المفاهيم والكلمات، والتي يضحّى بالغالي والنفيس من أجلها، ليست أموراً واضحة ولا أشياء محددة. بمعنى أن تلك التضحيات وكل تلك الدماء وكل تلك الخسائر إنما ذهبت «لأرباب» وأوثان غير واضحة المعالم أو ثابتة الوجود. ونحن لن نذهب بعيداً في هذا المجال وندخل في إشكالات فلسفية وأيديولوجية قد لا يتحملها المجال، وتبعدنا عن غاية هذه السطور، نقول: إننا لن نذهب بعيداً ولن نطلب من القارىء إلا مجرد التساؤل الصادق بينه وبين نفسه، بعيداً عن أسر المقولات والمفاهيم، مجرد التساؤل: «هذه الأمة التي نتحدث عنها صباح مساء، ونبرر بها فعل أي شيء وقول أي شيء، هذه الأمة ما هي؟» هل هي الأمة التي كان يتحدث عنها جمال عبد الناصر؟ أم تلك التي تحدث عنها ميشيل عفلق؟ أم تلك التي باسمها حطم صدام حسين العراق وشعب العراق؟ أم إنها لا هذه ولا تلك بل التي قال بها الأفغاني أو رشيد رضا أو الترابي؟ وهذه الثورة المرجوة، هل هي ما يقول به العقيد في ليبيا؟ أم إنها ثورة التحرير في الجزائر وثورة الإنقاذ ضدها؟ هل هي ثورة يوليو في القاهرة؟ أم ثورة تموز في بغداد؟ أم ثورة آذار في دمشق؟ أم ثورة سبتمبر في اليمن؟ وإذا تنازعت وتصادمت ثورتان من هذه الثورات، فأي ثورة هي الثورة؟ الكل يقول بمجد الأمة والكل يقول بكرامة الأمة، والكل يقول بالنهضة والقضاء على التخلف والهيمنة والتبعية وأشياء أخرى كثيرة، فأي هؤلاء هو الصادق وأي هؤلاء هو الأمين؟ هذا إن كان هنالك صادق أو أمين. ونفس الشيء يمكن أن يقال عن بقية المفاهيم والأشياء والكلمات.

ونحن هنا لا نحاول أن «نشكك» بالمسلّمات والثوابت، كما قد يتبادر إلى ذهن البعض، بقدر ما نحاول التفكير بصوت عال، ومراجعة النفس من خلال أسئلة بسيطة وأجوبة أبسط، لعلنا نسينا بساطتها مع طول الأمد وفي ظل وثنية الألفاظ التي عشناها ونعيشها، وهي وثنية كلفتنا الكثير وما زالت تكلفنا الكثير. يخرج ناعق هنا أو صارخ هناك، سواء كان زعيماً من محترفي السياسة أو مثقفاً من محترفي اللفظ، صائحاً بالويل والأسى على مصير الأمة وتاريخها ونهضتها، والمؤامرات التي تحاك حولها في الظلام، مؤلباً هذا ومثيراً ذاك، مدعياً أن لديه الحل كلّ الحل، وعندما تأتيه الفرصة فإذا بالحل مزيد من التضحيات ومزيد من الخسائر ومزيد من الإحباطات، ليعطي الراية لناعق جديد، وهكذا تدور الدورة. عندما نتساءل عن كل هذه المهزلة، والتي نسميها تاريخ العرب المعاصر، هل نشكك بالمسلمات والثوابت أم إننا نريد أن نرى ما حدث فعلاً لا ما يراد لنا أن نراه من خلال أقنعة لا تستطيع الثبات أمام مجرد أسئلة بسيطة واستفسارات محددة، وليست عائمة مثل تلك المفاهيم التي نلوكها ولا ندركها أصلاً.

ونحن لو أردنا مواصلة الموضوع وإيفاءه حقه الكامل من النقاش، لاحتجنا في ذلك إلى أكثر من هذه السطور، ولكن حسبنا في هذا المقام إعطاء الفكرة وإثارة السؤال، وذلك بحد ذاته كاف، ولعل الظروف تسمح مستقبلاً بمزيد من النقاش. ولكن لا يكتمل السؤال إلا بجواب، أو بمقدمة لجواب إذ إننا لا ندعي ملكية الجواب وإن كان لنا حق السؤال. إذا كان الوضع بهذا الشكل، قد أسرتنا الكلمات وقيدتنا المفاهيم واستعبدتنا الوثنية والعلاقات المغلوطة، فما هو الحل وأين تكون بداية التحرر من أسر كل ذلك؟ الحقيقة أن الجواب في ذات السؤال: «هل خلق الإنسان للأشياء أم خُلقت الأشياء للإنسان؟» الجواب هو أن الأشياء خُلقت في الأصل للإنسان وليس العكس.

وكما أن الأصل في الأشياء الإباحة، إلا أن المسألة انعكست وانقلبت على يد البعض، فإن الإنسان تحول إلى تابع بدل أن يكون متبوعاً، والحل هو في إعادة منطق الأمور إلى أصله، وتصحيح تلك المعادلة والعلاقة المغلوطة. فإذا تساءلنا مثلاً عن الأمة سؤالاً فطرياً بعيداً عن أنساق الأيديولوجيا وفذلكة المتفذلكين في السياسة والثقافة ـ أقول: إذا تحدثنا عن الأمة فيجب أن

نتساءل: ما هي هذه الأمة؟ سؤال بسيط وإجابته أبسط: إنها أنا وأنت وهو، ولا نحتاج لمثل هذه الإجابة لكتاب أو منشور أو إعلام يعلمنا ما هي الأمة. كيف تكون كرامة هذه الأمة وعزّتها ورفعتها ومجدها؟ هل نحتاج في ذلك إلى تحليلات هذا المثقف أو صرخات ذلك الزعيم.. أو.. أو...؟ كلا، فالمسألة أبسط من ذلك كثيراً، ولأنها بهذه البساطة فإنها لا تُرى أو لا يراد لها أن تُرى. لا تكون كرامة الأمة ومجدها إلا بكرامة أفرادها ومجدهم، ولا كرامة للفرد وهو غير حر وغير آمن وغير مكتف بالضروري من العيش، ولا مجد للفرد إذا كان ينظر إليه على أنه مجرد مسمار في آلة ضخمة لا يدري موقعه منها. وإذا انعدمت كرامة الفرد انعدمت كرامة الأمة، وإذا انعدم مجد الفرد انعدم مجد الأمة، وإذا فقد الفرد حريته وأمنه فقدت الأمة حريتها وأمنها. إن المسألة بكل هذه البساطة، بعيداً عن الفذلكة وتنظيرات المنظرين. ونفس الشيء يمكن أن يقال عن بقية الأشياء: فالثورة مثلاً لمن؟ وعلى من؟ وبمن؟ فإذا كانت نتيجتها على حساب ذات الإنسان، وإن كان لها دوي هائل، فهي ليست الثورة بل وثن من الأوثان ووهم من الأوهام. والنهضة لمن؟ للأمة... ومن هي الأمة؟ فنعود إلى البساطة والمنطق السليم من جديد وهكذا.

إذن لقد أصبح لدينا مقياس بسيط نقيس به العلاقات والأشياء، وهو، أي المقياس المحدد، هو ما ينقصنا في هذا الجزء من العالم من أجل أن نعرف أين نحن؟ وماذا نريد؟ وكيف نحكم على ما يقال أو يفعل؟ هذا المقياس يقوم على محورية الإنسان في أي شيء وكل شيء. فإذا جاءني زعيم سياسي أو حركة سياسية وأخذا يصرخان باسم الأمة أو الثورة أو النهضة أو غير ذلك، فإنني أنظر إلى موقفهما من الإنسان فكراً وعملاً، فإذا كانت النتيجة إيجاباً حكمت عليهما بالإيجاب والعكس صحيح، وعلى ذلك قِسْ. بمثل هذا المقياس البسيط أعتقد أننا قادرون على الخروج من متاهات كثيرة وأوهام عديدة وسقطات جمة، قادرون على الخروج من أوهام الزعامة ووجدانيات الصراخ الشعبوي وفذلكات المؤدلجين، ولا أقول المثقفين. إنها عقلانية البساطة، أو قل بساطة العقلانية، ولا شيء أكثر، التي أرجو ألا تضيع وتتوه في خضم العبث الوثني الذي نعيشه، والذي آن له أن ينتهي إذا كنا نريد تحقيق الآمال والوصول إلى الغايات.

وعادت بيارق الجاهلية...

الجاهلية، بكل بساطة، تعني السلوك «التعصبي» والنعرة الذاتية المفرطة التي لا ترى إلا ذاتها، وإن كان ذلك على حساب الآخرين. وهذا المفهوم مشتق من «الجهل» الذي يعني انتفاء الوعي والإدراك الذي هو السبب في هذا السلوك التعصبي أو ذاك، إذ إن مثل هذا السلوك لا يكون إلا نتيجة جهل وعدم إدراك، وظلمات يكون العقل واقعاً فيها، لذلك كان الفلاسفة من الفرنسيين إبان القرن الثامن عشر يرون أنه لا محيص عن «التنوير» من أجل التقدم، والتنوير يعني، بكل بساطة، نشر الوعي وتسليط الضوء على الأشياء والأحداث كما هي فعلاً، لا كما يتصورها العقل الغارق في جهالته، وبالتالي نعرته وعصبيته. وفي دول الخليج يسمون الصبي الذي لم يبلغ والطفل الصغير «جاهلاً» وذلك لأنه لم يبلغ مرحلة الإدراك وبالتالي فإن تصرفاته غالباً ما تكون نابعة من رؤية أحادية للذات، بحيث إنه دائماً على صواب والدنيا بالنسبة له إما أسود أو أبيض ولا شيء بينهما، وبالتالي فإن الطفل لا يؤاخذ بأعماله لأنه «جاهل»، ولكن أن تقول مثل هذه الكلمة لرجل بلغ أشده فتلك إهانة ما بعدها إهانة.

والتعصب، وسيادة النعرة الذاتية على السلوك، هو بالضبط ما كان يعنيه الرسول ﷺ، وصحبه الكرام (رضوان الله عليهم)، حين كان يقول لبعض أصحابه، ممن تأخذهم العزة بالذات على حساب ذوات أُخر، ما معناه: «أنت امرؤ فيك جاهلية». والجاهلية بهذا المعنى لم تختفِ اختفاءً كلياً في أي مرحلة من مراحل التاريخ العربي والإسلامي، ولكنها قد تكون بارزة الوضوح في مرحلة ما، وكامنة تحت أرض المجتمع في مرحلة أخرى، ولكنها لا تختفي تماماً بحيث يمكن القول إنها كانت دائماً جزءاً لا يتجزأ من هذا التاريخ في قديمه وحديثه، وما يهمنا هنا هو الحديث عن هذا التاريخ، ولندع القديم لأهله.

مر على العرب حين من الدهر كان فيه الحديث عن الدولة الوطنية (القطرية) بشكل إيجابي ضرباً من الردة والكفر، إذ كانت الغاية شيئاً يتجاوز مثل هذا الكيان «الهش» الذي ما كان له أن يكون لولا الاستعمار وأعوانه في الداخل والخارج، وما زال البعض متمسكاً بمثل هذا الطرح، لا إيماناً خالصاً به بقدر ما هو نوع من النستولوجيا والرومانسية السياسية والأيديولوجية التي سبق الحديث عنها كثيراً. وانتهى ذلك «الحين من الدهر» واختفى ذلك الحديث المبهم عن الآمال الكبيرة والغايات التاريخية ومنعطفاتها التي لا تنتهي، ولكن الطرح الذي حل محل كل ذلك ليس الدولة الوطنية بقدر ما هو كيانات أقل من ذلك بكثير. والغريب في الأمر أن الدولة الوطنية ما زالت محل اتهام وتعريض، رغم أنها خطوة «متقدمة» قياساً بما يجري على الساحة العربية، ودعك من حديث المثقفين والمتثيقفين، ولا أخرج نفسي من هؤلاء، الذين لا يريدون أن يروا ما يجري، لا لجهالة فيهم ولكن حفاظاً على هدف ما في هذه الحياة بعد أن تلاشت الأهداف وسقطت الغايات، وأصبح كل شيء عبارة عن خواء يمكن أن يحدث فيه أي شيء وكل شيء ولا شيء على الإطلاق في ذات الوقت، فالخواء لا قوانين له.

إرتفعت رايات القبيلة والعشيرة والطائفة والإقليم وما دون كل ذلك، ولونت تلك الرايات بألوان شعارية تنادي بتجاوز هذه التشرذمات، مع أنها في الحقيقة تدعو إليها، ولا ترى في هذا العالم إلا هي، وتبقى الدولة الوطنية مرفوضة ملعونة في كل وقت وكل حين. رايات ذات ألوان دينية وعلمانية وقومية وأممية، ولكنها في حقيقتها ليست إلا بيارق الجاهلية المعاصرة، بيارق هذه العشيرة أو تلك، هذه العائلة وذاك الإقليم وتلك الطائفة. والكل من هؤلاء يسعى إلى هدف شامل نبيل ولكن بشرط واحد: أن يكون هذا الهدف وفق ما يراه وبذات الصبغة التي يصطبغ هو بها، بمعنى أنه لا مانع من شمولية الهدف طالما أن هذه الفئة أو تلك هي القابضة على الأمور والصابغة لمجرى الحياة بصبغتها. أحزابنا «الحديثة» أصبحت مؤسسات طائفية، ومثقفونا أصبحوا مروّجي نعرات، وشعارهم الحقيقي «أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً» أي كن معه على الحق والباطل، وليس ذاك المعنى الذي أراده الرسول الكريم. حتى الولاء القومي أو الوطني أو الديني أصبح مجرد غطاء لولاءات دون ذلك بكثير، سواء كان القائلون بها مدركين لذلك أم أنهم في غياهب الشعار ضائعون.

والحقيقة أنه لا عيب في انتماء الشخص إلى كيانات اجتماعية، مثل الطائفة أو العشيرة أو العائلة أو الإقليم أو غير ذلك، ولا تثريب على أن يحب الشخص أفراد الكيان المباشر الذي ينتمي إليه، فهذه مسألة طبيعية لا يمكن ردها أو نفيها؛ الخطأ كل الخطأ، بل الخطر كل الخطر، هو في «تسييس» هذه الكيانات وتحول الحب الطبيعي لها إلى نوع من العصبية والنعرة المفرطة التي لا ترى وجود هذا الكيان إلا في انتفاء وجود بقية الكيانات، وهذا هو ملخص التاريخ السياسي لمعظم أنظمة الحكم في العالم العربي المعاصر والقائمة على الحزبية، حتى تلك التي كانت تطرح أطروحات ما فوق وطنية أو نحو ذلك. ما هو السبب في ذلك؟ وما الذي جعلنا نصل إلى مثل هذه المرحلة التي أصبحت فيها «الجاهلية» هي السائدة وهي الطاغية على مختلف أنماط السلوك والتفكير، بعد أن كان مجرد ذكر الدولة الوطنية جريمة لا تغتفر ومبرراً كافياً لإهدار الدم وقصف الرقاب؟

الملوم في كل ذلك طرفان، أحدهما أيديولوجي والآخر موضوعي، ألا وهما الخطاب ما فوق الوطني (قومي، إسلامي، أممي)، والدولة الوطنية ذاتها. فالخطاب ما فوق الوطني كان، من أجل إثبات مصداقيته، يقفز فوق الكثير من تلك التفصيلات الدقيقة في الاجتماع والسياسة، فلا يعيرها انتباهاً ويرفضها خطاباً رغم وجودها موضوعاً. لقد كان هذا الخطاب يفعل فعل النعامة كما يقال حين تدفن رأسها في الرمال فتعتقد أنها نفت كل ما حولها، أو ذلك الأعمى الذي لا يعترف بوجود الشجرة لأنه لا يراها. وماذا كانت النتيجة؟ ذات الأحزاب وذات الكيانات التي تقول بالخطاب ما فوق الوطني وتسعى (ظاهراً) إلى تحقيق تلك الأهداف الكبرى، تحولت هي ذاتها إلى كيانات مخترقة من تلك التفصيلات المرفوضة. فهذا الحزب القومي، هنا أو هناك، يسيطر عليه أفراد عشيرة ما أو طائفة ما، وذاك الحزب الإسلامي هنا أو هناك يتشكل في جوهره من أبناء هذا الإقليم أو تلك العشيرة، وذاك الحزب الأممي لا تجده عند التحليل الأخير إلا ممثلاً لهذه الأقلية أو تلك القومية الفرعية، وهكذا. بمعنى، وتلخيصاً لما هو موجز أصلاً، في مثل هذه الأحزاب والكيانات وأنظمة الحكم، يكون الظاهر متجاوزاً للوطنية البحتة، ويكون الباطن دون الوطنية بشكل كبير، أي إن هنالك تناقضاً بين الشكل (الخطاب) والمضمون (التركيب أو البنية)، ونتيجة مثل هذا التناقض عقم الخطاب

والفشل في تحقيق أي غاية أو هدف، سواء كان ذلك وطنياً أو ما فوق ذلك. إن تجاهل الخطاب ما فوق الوطني الدولة الوطنية التي كان من الممكن أن تكون نقطة انطلاق حقيقية، في ظل تلك الحقائق الاجتماعية المتخلفة عنها، جعله يغرق في النهاية في ذات هذه الحقائق، فأصيب بالعقم وأصبح غير قادر على مجاراة الخطاب الوطني (القطري) ذاته.

أما الدولة الوطنية العربية الحديثة المحكومة بأحزاب وطنية وفوق وطنية، بغضّ النظر عن جذورها وأسباب وجودها، فإنها فشلت في إنشاء أو تكوين ولاء «وطني»، فما بالك بما فوق الوطني، يتجاوز تلك الولاءات الفرعية التحتية وذلك لسبب رئيس، دون إغفال بقية الأسباب الأقل أهمية، ألا وهو «عصبية» السلطة من قبل هذه الدولة إن صح التعبير، رغم أن الحزب الحاكم يرفض هذه العصبية خطاباً. فالدولة الوطنية عبارة عن كيان قانوني وسياسي يفترض فيه أن يكون كياناً لجميع من يضمهم، بغضّ النظر عن انتماءاتهم الاجتماعية المختلفة. فإذا فشلت الدولة الوطنية أن تكون كذلك (أي كياناً للجميع) كان ذلك نذيراً بفشلها وعدم استقرارها، والدارس للتاريخ الأوروبي سوف يصل إلى هذه النتيجة، حيث إن «عصبية» السلطة أدت إلى مجازر ومهالك لم تتجاوزها الدولة الوطنية الأوروبية إلا حين لجأت إلى «عقد اجتماعي جديد»، جعل الدولة للجميع وفق أطر وأنظمة متفق عليها. والدولة العربية الوطنية الحديثة (بغضّ النظر عن خطابها المطروح) واقعة في الإشكال ذاته دون أن تستفيد من دروس التاريخ. والدولة العربية عموماً كانت دائماً دولة «عصبية» خلال تاريخها القديم والحديث، ولكن استمرار هذه «العصبية»، بشكلها التاريخي المعروف في ظل تنظيم حديث، يخلق جملة من المتناقضات والإشكالات التي قد تؤدي إلى انفجار المجتمع وعدم الاستقرار المزمن في السياسة. من هذه الإشكالات أو لعله أهمها، هو بحث الأفراد عن ولاءات فرعية «مشبعة» وملموسة في مقابل الولاء الوطني المفترض غير الملموس، حين تتحول الدولة إلى عصبية حزبية معينة على حساب عصبيات أخرى تجد نفسها في حالة من «الاغتراب» لا تجد منه مهرباً إلا بمزيد من التقوقع على ذاتها، ومزيد من الطرح «دون الوطني» الذي قد ينفجر آخر الأمر حرباً أهلية سياسية واجتماعية، وما حدث في لبنان ليس بعيداً عن الأذهان، وهو ما قد يحدث في أي مكان آخر إذا بقيت التناقضات والإشكالات دون حل مقبول.

خلاصة القول أن الخطاب ما فوق الوطني ملوم في عودة بيارق «الجاهلية» إلى الظهور لأنه تجاوز تفصيلات وحقائق الواقع الاجتماعي، فاخترقته هذه التفصيلات فأبقته شكلاً ومزّقته وشرذمته موضوعاً. والدولة الوطنية الحزبية ملومة في ظهور تلك البيارق لأنها غرقت في تلك التفصيلات والحقائق الاجتماعية فجعلت من نفسها نداً وخصماً لكيانات يضمها الكيان الوطني ذاته، مع أنه من المفروض، وفق الفهم الحديث للدولة، أن تكون كياناً فوق الكيانات وليس أحدها. ولذلك عاملتها بقية الكيانات معاملة الند للند وفق المعادلة «العصبية»، فكان ذلك نذيراً بفشلها لا لأنها صنيعة استعمارية هشة أو نحو ذلك، ولكن لأنها لم تصل إلى المستوى المفروض لدولة وطنية واضحة الحدود والبنية. المطلوب إذن، في المرحلة الراهنة، من أجل الخروج من هذه الجاهلية المتكررة، عقد اجتماعي عربي جديد في مثل هذه الدول يجعل منها دولة وطنية حديثة فعلاً بكل المقاييس المعروفة للدولة الحديثة، من حفاظ على التعددية الاجتماعية وفق إطار عام من المساواة والمواطنة والفرص المتكافئة، وعند ذاك فقط يحق لنا الحديث عن كيان يتجاوز هذه الدولة التي ما زالت أملاً لم يتحقق كاملاً في الغالب حتى هذه اللحظة. نقطة البدء في تجاوز الدولة الوطنية، إن كان هذا هو المراد، هو في تحقيقها أولاً وفق مقاييس تاريخية معروفة. أما قبل ذلك فإن النتيجة لن تكون إلا مزيداً من التمزق العصبي والتشرذم دون الوطني، حتى وإن بقي الخطاب سامياً نتعارك حوله، ونحن في الجاهلية غارقون.

تحسبهم جميعاً وقلوبهم شتى...

نحن العرب... نحن المسلمين.. نحن... نحن... عبارات تقرأها في كل يوم، في كل جريدة سيارة وفي كل مجلة أسبوعية ودراسة أكاديمية وكتاب جاد. «نحن»، إنها ليست مجرد كلمة عابرة ولكنها قمقم يحتوي على معنى الهوية وإشكالات الأنا وإفرازات الماضي وإرهاصات المستقبل. «نحن»، كلمة بل مصطلح من تلك الكلمات والمصطلحات السحرية ذات الأثر السحري والفعل الكهنوتي والإيقاع الميثولوجي الذي يسكر الذات، وتنتشي به النفس، وتتناغم به الجماعات وتتعادى في ذات الوقت. إنها كلمة من تلك الكلمات «الجامعة المانعة»، بمعنى أنها تحدد ما قبلها وما بعدها وتضع العلامات والإشارات الفاصلة بين هذه «النحن» وتلك «الهم» أو الآخرين بكلمة دارجة بسيطة. بكلمة بسيطة ودون الإغراق في تفاصيل الوجود وفلسفته، إن «نحن» كلمة من أمهات الكلمات وسحر من ذلك النوع الذي يثير أو يخدر، يدفع أو يثبط، يوهم أو يعقلن، وكل ذلك متروك لتلك الجزئيات التي تتكون منها هذه «النحن» ذات النفس التجريدي كي تحدد أي مسار تتخذه، وأي اتجاه تميل إليه، وذلك على افتراض أنها موجودة أصلاً وقائمة فعلاً.

نحن العرب... نحن المسلمين.. نحن.. نحن... كلمات سحرية فيها زخم الماضي وإشكالات الحاضر وإرهاصات المستقبل، ولكن السؤال الذي يثير نفسه دوماً ولكنه لا يثار: هل «نحن» فعلاً كذلك؟ والكلمة «نحن» الأخيرة هذه منظور إليها من معناها اللغوي البحت والمباشر، ألا وهو مجرد وجود الجماعة التي تعبر عن نفسها بمقولة نحن وليس «النحن» بمعنى الهوية والانتماء. هل نحن كذلك؟ هل نحن عرب؟ وهل نحن مسلمون؟ وهل نحن كذلك أو كذلك؟ قد يبدو السؤال أو التعجب مغرقاً في سذاجته ومغرقاً في

بوهيميته، ولكن كثيراً من السذاجات والبوهيميات التي نمر عليها مرور الكرام تكون في أكثر الأحيان أكثر صحة من أعتى النظريات وأجمل الأيديولوجيات وأحلى الكلمات. وعندما نطرح مثل هذا السؤال أو الاستفسار فإن الغرض لا ينصرف إلى مجرد الوصف العرقي أو الثقافي (العروبة مثلاً)، أو تحديد مجرد المذهب أو الديانة (الإسلام مثلاً)، إذ إن مثل هذا الوصف البحت محسوم من أساسه. ولكن الذهن ينصرف في حالة طرح السؤال إلى السلوك الفعلي المنبثق عن استفسار الهوية ومسألة الذات التي أوجزناها في مصطلح «نحن». فالسلوك الفعلي هو المؤشر الرئيس للمصطلح المجرد، وبالتالي فإنه المعبر، حقيقةً، عن صحة أو سلامة الهوية والذات اللتين نقول بهما. أن تكون هنالك هوية واحدة أو ذات غير منفصمة يعني أن هنالك نمطاً معيناً من السلوك لا نصفه بالتماثل في جزئياته، ولكن لا بد له أن يكون متماثلاً في إطاره العام والمحددات العامة التي تقف وراء الجزئيات، وبالتالي، ومن خلال ذلك، يمكننا الحكم على وجود «النحن» من عدمه، وذلك على أرض الواقع وليس على مستوى التجريد الذي لا نقلل من أهميته، ولكنه غالب الأحيان يكون عديم الفاعلية إن لم يكن مترجماً إلى أفعال وسلوك.

إذا نظرنا إلى الساحة العربية أو الإسلامية، آخذين الحديث السابق في الاعتبار، لوجدنا أن مسألة «النحن» هذه وما تتضمنه من مفردات الهوية والذات، تتهافت بشكل يدعو إلى العجب. ومصدر العجب هنا هو أنه، وعلى مستوى التجريد، يبدو أن مسألة «النحن» هذه قوية راسخة متماسكة ولكنها لا تعبر عن مثل هذه التماسك والرسوخ عند النظر إلى مؤشرات السلوك والفعل. ففي المجال العربي مثلاً هنالك على الأقل إثنان وعشرون «نحن» منفصلة بل ومتصارعة، كل «نحن» منها تريد أن تسود وتسيطر على حساب البقية، مستخدمةً في ذلك كمّاً من التبريرات الأيديولوجية والنظرية المنطلقة من أنها وحدها المعبر الصادق الأمين عن «النحن» التجريدية القابعة في الذهن والتي يستخدمها الجميع مصدراً للشرعية، واستقاءً للهوية الشاملة والذاتية العامة. بل وفي كل «نحن» فرعية منفصلة هنالك كم هائل أيضاً من الذاتيات المنفصلة والهويات التي تضع نفسها موضع الصراع، وليس المنافسة، وكل منها تحاول أن تهيمن على الذات العامة والهوية الشاملة وذلك بترسيخ نفسها ونفي الأخرى، وبذلك تضيع حدود الهوية ذاتها وتختفي المحددات

العامة لسلوك كيان موحد يمكن أن نطلق عليه مصطلح «نحن».

قد يقول قائل: «وما الضير في ذلك؟... إن المسألة تتعلق بالتعددية وليس بصراع الهوية والذات كما تحاول أن تضعها، والتعددية أمر طبيعي ناشئ عن طبيعة الاختلاف الذي هو ثابت من ثوابت الحياة البشرية والتاريخ الإنساني». نعم إن الاختلاف مسألة طبيعية في حياة البشر، والتعددية حالة إنسانية عامة، سواء اعتُرف بها أم لم يُعترف، ولكن شتان بين الاختلاف ومن ثم التعددية وبين الانقسام والتشرذم. في الحالة الأولى (الاختلاف والتعددية) هنالك اتفاق معين حول الأسس العامة والجذر العام المشترك والإطار الشامل الذي يدور الخلاف في خيمته وتحت مظلته. وعادة ما تضع الأمم والشعوب هذا الإطار أو الجذر العام المشترك في صيغة قانونية محددة هي الدستور الذي يعبر عن جذر الاجتماع المشترك لدى شعب من الشعوب، أو أمة من الأمم؛ بمعنى أن الخلاف في هذه الحالة ينظم ويقنن بحيث يحقق هدفين: الأول هو الاعتراف «بطبيعية» الخلاف، بصفته جزءاً لا يتجزأ من الحالة البشرية تاريخاً وواقعاً، والثاني الحفاظ على وحدة الجماعة، أي «النحن»، في مقابل الجماعات الأخرى عن طريق تحديد جذر الاجتماع العام. أما الحالة الثانية، أي حالة الانقسام والتشرذم، فإن جذر الاجتماع المشترك المحدد للإطار العام لذاتية وهوية الجماعة مفقود أو منفي، ومن ثم يتحول الخلاف الطبيعي إلى انقسام وتشرذم مرضي وحالة من الصراع الصفري، حيث لا وجود لطرف دون نفي الطرف الآخر، وهذه هي الحالة العربية كما تقول مؤشرات الفعل والواقع وليس شعارات الأماني والآمال، إذ إننا هنا إنما نتحدث عما هو كائن وليس عما يجب أن يكون، رغم أهميته، ولكن لذلك حديثاً آخر ليس هذا محله.

وفي اعتقادي أن سبب الكثير من المآسي والإحباطات والنكسات والفشل الذي يعاني منه العرب في جملتهم راجع في جوهره إلى مضمون الحديث السابق: عدم وجود جذر للاجتماع المشترك، وانتفاء إطار عام مشترك ومتفق عليه لمحددات السلوك وسلّم القيم والأولويات، وبالتالي فإننا وعندما نقول «العرب» فإننا مجرد واصفين لمجموعات من البشر تصف نفسها كذلك، ولكننا لا نتحدث عن كتلة واحدة أو جماعة واحدة أو «نحن» واحدة، وذلك ما نستشفه بكل بساطة من السياسة والتاريخ، سواء الحديث أو المعاصر. ليس

هناك «كتلة» عربية واحدة، وبالتالي ليس هناك فعل أو سلوك عربي واحد، أو حد أدنى من المتفق عليه بما يسمح أن يكون هنالك سلوك عربي أو فعل عربي. بل نستطيع القول إنه، وفي كثير من الأحيان، وداخل «القطر» العربي الواحد، ليس هناك جذر واضح للاجتماع المشترك يحدد الإطار العام للاجتماع والسياسة داخل هذا القطر أو ذاك، وخير مثال على ذلك لبنان وحربه الأهلية.

وعندما نقول إن الحالة العربية تعاني من عدم وجود جذر مشترك للاجتماع، وإطار عام يحدد سلم القيم وأولويات الاجتماع والسياسة، وبالتالي فإن التخبط والاضطراب والصراع هو النتيجة، فإن ذلك لا يعكس إلا جانباً أو وجهاً واحداً للعملة العربية. أما الوجه الآخر، وهو يقتفي الوجه الأول، فهو محاولة فرض جذر للاجتماع وإطار عام ومحددات شاملة نابعة من أيديولوجيات غريبة زماناً ومكاناً، وبالتالي فإن النتيجة تكون مشابهة إن لم تكن مماثلة لنتيجة الوجه الأول: الصراع الصفري والاضطراب الناشئ عن كل ذلك. فعندما يأتي أحدهم ويحاول أن يفرض هيمنة أيديولوجيا شمولية أحادية الجانب على كافة الأطراف، سواء داخل المجتمع الواحد أو على كل الكيانات التي تقول بالهوية الواحدة، أقول: عندما يأتي أحدهم ويحاول فرض مثل هذه الأيديولوجيا على أنها الجذر الأوحد للاجتماع المشترك، أو أنها الإطار العام «المسموح» به لتحديد القيم والأولويات، فإنه بذلك يحقق شيئاً على حساب شيء آخر. يحقق جانب وحدة الكيان على حساب «طبيعية» الاختلاف، وبالتالي فإن المعادلة لا ريب أن تكون ناقصة، ومن ثم غير قادرة على تحقيق الهدف والغرض. في الحالة الأولى كان انتفاء الجذر المشترك للاجتماع سبباً في تحول الاختلاف الطبيعي إلى نوع من الصراع الصفري، وبالتالي التخبط والاضطراب، وفي الحالة الثانية كان فرض الجذر المشترك للاجتماع سبباً في طمس الاختلاف الطبيعي، ومن ثم كمون جذور الصراع كمون الجمر تحت الرماد بحيث لا تحين الفرصة إلا وينفجر هذا الصراع الكامن انفجاراً ملتهباً، قاضياً على الاختلاف ووحدة الكيان في ذات الوقت، وما الانقلابات العسكرية وأعمال العنف المختلفة إلا مؤشر على مثل هذا الشيء. بل إنني أستطيع القول إن ما حدث في الاتحاد السوفياتي السابق، إذا خرجنا عن الحالة العربية، ليس إلا مثالاً واضحاً وكبيراً على مسألة فرض أيديولوجيا معينة بصفتها المعبر الأوحد عن جذر الاجتماع العام.

قد يقول قائل: «أما وقد وضعت العلة وفق ما ترى، فما هو العلاج؟». ليس لي حقيقة أن أدعي وجود وصفة جاهزة للعلاج، إذ إن المسألة تتجاوز التجريد والوصف المجرّد إلى محاولة استشفاف مثل هذا العلاج من خلال آليات الواقع وحركته، وليس خلاف ذلك. غير أن هنالك إطاراً عاماً للعلاج، أعتقد بصحته، يمثل نوعاً من البوصلة التي لا تمنح العلاج بقدر ما تدل على الاتجاه. من خلال الحديث السابق تبين لنا أن هناك معادلة لا بد من اكتمالها في سبيل فاعلية الاجتماع والسياسة في أي مكان وكل مكان، ومن ضمن ذلك الحالةُ العربية. هذه المعادلة تتكون من طرفين لا بد من تداخلهما وتفاعلهما بشكل جدلي معين ألا وهما طبيعة الاختلاف وضرورة وحدة الكياني المعني بالبحث. هما مسلّمتان لا بد من أخذهما كما هما؛ ومن ثم محاولة دمجهما بشكل فاعل بحيث لا تطغى مسلمة على أخرى، فيما قد يعيق فاعلية المعادلة كلها. أن تفرض أيديولوجيا توحيدية شمولية دون مراعاة الاختلاف، فذلك فيه من بذور الفناء ما يهدد كامل الكيان في نهاية المطاف. وأن تترك الاختلاف والخلاف دون تأطير ومحور معين يدور حوله هذا الخلاف فإن ذلك هو الفوضى بعينها. ولكن، ألا يشكل حديثنا هذا نوعاً من التناقض؟ إذ كيف نحقق الاختلاف والتوحد في ذات الوقت؟ لا أعتقد ذلك إذا ما جعلنا الواقع وآليات هذا الواقع وسيطاً بين ضرورة التوحد وطبيعية الاختلاف، وبذلك نعني أن أداة التوحد أو التوحيد (الأيديولوجيا المُنظمة ونحوها) لا بد أن تكون نابعة من ذات الكيان محل الدراسة أو الاعتبار، وبالتالي فإنها، وبالضرورة، لا بد أن تعكس تلك الأمور التي يشكل الاتفاق حولها حداً أدنى من مفردات جذر الاجتماع المشترك المتكون تاريخياً، والذي بدونه لا يمكننا الحديث عن جماعة أو «نحن» أساساً. مثل هذه الأيديولوجيا النابعة من ذات الجماعة تحقق وحدة الكيان وتترك مساحة للاختلاف ضمن حدود الحد الأدنى من الاتفاق بين الجماعة الواحدة، وذلك كما تعبر عنه أيديولوجيا الجماعة ذاتها. نوعية الأيديولوجيا وحدود الاختلاف بالتالي تتحدد باختلاف الأزمنة والأمكنة، ولكن الثابت في كل ذلك، وفق اعتقادنا، هو ذات المعادلة التي افترضنا أنها قائمة على مسلمات معينة. دون أخذ مثل هذه المعادلة في الاعتبار، فإنني أعتقد أن الحالة العربية سوف تبقى غارقة في دنيا الوهم وعالم التخبط واللافاعلية.

هل غادر الشعراء من متردّم...

إذا كان عنترة في الأزمان الغابرة قد اشتكى في المعلقة الشهيرة المنسوبة إليه من تكرار موضوعات الشعراء التي لا يملونها، مثل الوقوف على الأطلال وتتبع آثار الحبيبة ونحو ذلك، حيث يقول في البيت الأول من المعلقة المنسوبة إليه:

هل غادر الشعراء من متردم   أم هل عرفت الدار بعد توهم

إذا كان عنترة العبسي قد فعل ذلك في الغابر من الأزمان، فيبدو أن العقلية العربية تنتج ذاتها وفق نمط معين، بغضّ النظر عن تحول الأيام وتغيّر الأزمان. نقول مثل هذا القول وفي الذهن الموضوعات الأثيرة لدى الخطاب السياسي العربي المعاصر التي ينطبق عليها قول عنترة: «هل غادر الشعراء من متردّم». نظرة فاحصة بسيطة وشاملة لمكونات الخطاب السياسي العربي المعاصر تثبت أن هذا الخطاب يعيد إنتاج نفسه وذات المقولات الأثيرة لديه، وإن كانت الأشكال الأيديولوجية لهذا الخطاب تختلف من وقت لآخر، ومن مكان لآخر. بمعنى أنه سواء تحدثت عن الأطروحات الأيديولوجية القومية أو الاجتماعية أو الإسلامية أو غير ذلك من أطروحات أيديولوجية لذات الخطاب، فإنك ستجد نفسك بإزاء الموضوعات ذاتها والمفردات ذاتها في كثير من الأحيان، والنتائج ذاتها كل الأحيان، وكأن الزمن توقف أو ثبت المكان بحيث إنه لا فرق بين مضارب بني عبس تلك الأيام أو مضارب بني يعرب هذه الأيام.

إذا نظرت نظرة فاحصة إلى موضوعات الخطاب السياسي العربي المعاصر الأثيرة ستجد أنها، أي الموضوعات، لا تخرج عن المحاور التالية: الوحدة (عربية كانت أم إسلامية) وتاريخها، وكيفية الوصول إليها (وفق تحليل تجريدي بحت)، والقول في خاتمة المطاف إنه لا قيام للأمة (عربية أو إسلامية، حسب

الطرح الأيديولوجي) إلا بوحدتها. العلاقة مع الآخر (الغرب المعاصر تحديداً) بل الصراع مع هذا الآخر، وكيف أنه، أي هذا الآخر، هو سبب تخلف الأمة والعائق في طريق وحدتها وتقدمها، ومن ثم سيادتها. كيف يقف هذا الآخر في طريق الأمة؟ هنالك إجابات عديدة تختلف باختلاف الأطروحة الأيديولوجية المتبنّاة، ولكن كل الأطروحات على اختلافها، متفقة على طبيعة هذا الآخر ودوره السلبي في تحقيق الأماني. فالبعض ينحو في هذا المجال باتجاه نظرية المؤامرة، والبعض الآخر يضع هذه العلاقة وذلك الصراع في إطار تاريخي مختزل ومصطفى، محوره الصراع الأزلي الأبدي بين الإسلام والنصرانية بصفة خاصة. وهنالك البعض ممن يحاول أن يعطي جذور الصراع بعداً تاريخياً «علمياً»، فيضعه في إطار الاستغلال والتبعية ونحو ذلك من مصطلحات، كلها تصب في مصب واحد ألا وهو أن هذا الآخر (الغرب) هو سبب النكبات، وهو سبب التخلف، دون أدنى ذكر لعوامل التخلف الذاتية التي لا وجود لها عند هؤلاء، إذ إن العلة كل العلة إنما تكمن هناك... في الخارج وليس في الداخل. وهناك آخرون من أصحاب الأطروحات الأيديولوجية الفرعية التي تطرح طرحاً مختلفاً من حيث الشكل، إلا أن الجوهر يبقى واحداً: الآخر هو المشكلة وهو العائق، تخلصوا منه يصفُ لكم الزمان.

وأخيراً، هنالك من الموضوعات الأثيرة لدى الخطاب السياسي العربي المعاصر، الموضوعُ الاجتماعي والسياسي، أي كيفية تنظيم المجتمع (القطري أو الوحدوي) داخلياً. والخطاب العربي المعاصر (السياسي خاصة) ذو منحى يكاد أن يكون فريداً في هذا المجال، ألا وهو الطرح الشمولي أو الطرح المرتكز على العامل الواحد (حجر الفلاسفة أو عصا الساحر). وبذلك نعني أن الخطاب السياسي العربي المعاصر أحادي الاتجاه في هذا المجال، بمعنى أن كافة مشكلات المجتمع، من سياسية أو اقتصادية أو غير ذلك من تعقيدات وتفصيلات، إنما تجد لها حلاً جذرياً كاملاً في إجابة واحدة أو أطروحة واحدة تختلف باختلاف الزمان، إلا أن النظرة الأحادية تبقى ثابتة. فعندما كانت الاشتراكية هي النغمة السائدة، كان الحل لكافة أمراض الحالة العربية هو في اتباع الاشتراكية منهجاً ونظاماً وثقافة ونحو ذلك، بحيث إن هذه الاشتراكية قد تحولت إلى نوع من حجر الفلاسفة الذي يحول المعادن الرخيصة

إلى أخرى نفيسة، وبالتالي فإن الاشتراكية في حالة اتباعها وتطبيقها لا ريب أنها قادرة على نقلنا من حالة التخلف إلى حالة التقدم، ومن حالة اللاعدالة إلى حالة العدالة. واليوم نجد أن كافة الأسئلة والأجوبة والمرض والعلاج تتلخص وتختزل في شعار الديموقراطية لدى البعض، وشعار الشريعة (حسب فهمهم الذاتي) لدى البعض الآخر، دون مراعاة للأبعاد الأخرى التي لا بد من أخذها في الحسبان عند مناقشة قضايا السياسة والاجتماع. الاشتراكية وحدها لا تكفي، والديموقراطية وحدها لا تكفي، إذا كان المطلوب علاجاً شاملاً لكافة الأمراض والتشوهات التي تعتري المجتمعات العربية، إذ إن المسألة ليست قاصرة على الأطروحة الأيديولوجية المجردة بقدر ما هي، أي المسألة، متعلقة بتركيبة أو تركيبات اجتماعية غاية في التعقيد، وغاية في التفصيل، وغاية في التنوع. لكن العقل السياسي العربي يبدو أنه لا يرغب التخلي عن شموليته أو أحاديته تلك.

قد يقول البعض إن هذه الشمولية أو هذه الأحادية التي تميزت بها العقلية العربية عموماً والعقل السياسي العربي خاصة، ليست قاصرة على العرب بقدر ما هي ظاهرة عامة مارسها وعانى منها ومر فيها الألماني والياباني والفرنسي وغيرهم. وهذا، حقيقة الأمر، اعتراض وجيه ورأي سديد إلا أنه ليس كل الحق. فإذا كانت الأمم الأخرى قد عانت من النظرة الأحادية إلى الأشياء في فترة من فترات تاريخها، فإنها تجاوزت هذه النظرة في اللاحق من أيامها بعد الاستفادة من تجاربها. أما الحالة العربية فيبدو، وأرجو أن أكون مخطئاً في ذلك، أنها مجرد إنتاج وإعادة إنتاج للحظاتها الزمنية الغابرة بأشكال مختلفة، ولكن بجوهر واحد يدور حول الأحادية والشمولية في كل شيء، انطلاقاً من السلوك الشخصي، وصولاً إلى السلوك الجمعي بكافة تفرعاته من اقتصادية وسياسية واجتماعية وثقافية. والشاهد على كل ذلك مجرد نظرة فاحصة سريعة على الخطاب العربي المعاصر ومفرداته وكيفية إنتاجه لنفسه، من خلال أطروحاته الأيديولوجية المختلفة، تثبت أن الفرضية السابقة أقرب إلى الصحة منها إلى الخطأ.

هذه هي إذن المحاور الأساسية للخطاب السياسي العربي المعاصر بصفة خاصة، والخطاب العربي بصفة عامة وهي، كما ذكر في البدء، ليست إلا تأكيداً لبيت عنترة الشهير. مجرد حديث عن ثوابت معينة في إطار شديد من

التجريد والعمومية والتكرار، وإن حصل نوع من التغيير فإنه لا يمس الثابت المجرد بقدر ما يمس تفصيلات معينة تقود إليه، أو استراتيجيات محددة في كيفية التعامل مع هذا الثابت «المقدس». فحديث الوحدة هو الحديث نفسه سابقاً ولاحقاً، والفرق بين السابق واللاحق هو في النقاش التجريدي التفصيلي الرغبوي حول نوع الوحدة أو كيفية الوصول إليها: أتكون وحدة اندماجية أم اتحاداً فدرالياً؟ وهل نصل إليها وفق الاستراتيجية البسماركية، بالدم والحديد وإقليم القاعدة؟ أم يكون ذلك عن طريق الخيار أو نحوه؟ والعلاقة مع الآخر هي «دائماً» علاقة صراع ونضال وعداء، لا فرق بين السابق واللاحق إلا في كيفية التعامل مع هذا الآخر، لا من أجل التعاون بحد ذاته أو تبادل المصالح أو غير ذلك، ولكن من أجل تبيان الطريق الأنسب للتغلب عليه وسحقه في نهاية المطاف، لا يختلف في ذلك القوموي عن الإسلاموي عن الماركسوي. هل يكون هذا الطريق الأنسب هو في قطع كافة العلاقات مع هذا الآخر، وعدم التعامل معه قطعياً، أم إن الطريق هو في التعامل معه ولكن بعيون مفتوحة على مؤامراته وأيديه التي تلعب في الخفاء، من أجل معرفة طرقه وأساليبه التي سوف تستخدم للقضاء عليه في النهاية؟ وهل إذا أصبحنا اشتراكيين أو ديموقراطيين أو شوريين أو غير ذلك (والخيار هنا خيار تفضيلي أوحد ينفي الخيارات الأخرى) نستطيع أن نلحق الركب ومن ثم تجاوزه، وأخيراً الهيمنة عليه؟ أسئلة كثيرة وأطروحات كثيرة، ولكنها رغم كثرتها لا تتجاوز مقولة عنترة من ناحية، ولا تتخطى عتبة التجريد الشديد وإضفاء الرغبات على الوقائع من ناحية أخرى.

إذا كان للخطاب العربي المعاصر عامة والسياسي خاصة أن يخرج من دوامة الثبات والتجريد والإنتاج المتكرر للذات، ومن ثم الفاعلية في واقع الحياة، وليس مجرد جدل أهل بيزنطة، إذا كان للخطاب العربي أن يفعل كل ذلك فعليه أن يحطم الدائرة المفرغة لإنتاج الذات المتكرر، وذلك عن طريق الهبوط من سماء التجريد والمقولات العامة إلى أرض الإنسان العادي البسيط الذي لا يأسره التجريد، ولا تؤثر فيه المصطلحات الفخيمة التي لا يفهمها في المقام الأول، بمعنى أن على الخطاب العربي المعاصر، بل على منتجي هذا الخطاب، ألا وهم الأنتلجنسيا العربية، أن يكون محورهم هو ذات الإنسان وليس ذات الخطاب. إذ ماذا يفيد الإنسان العادي عندما تحدثه عن الوحدة أو

الصراع مع الآخر أو الديموقراطية أو الاشتراكية، إذا لم يترجم كل ذلك (أو حتى يُنفى إذ لا قداسة إلا للمقدس ذاته) إلى مرئيات ومحسوسات تمس ذات الحياة المعاشة لهذا الإنسان. إن هذا الإنسان يعاني الفقر والجهل والمرض وغياب (أو تغييب) الوعي. إنه يعاني اللاعدالة واللامساواة والقيد على الفكر والسلوك (غياب الحرية إذا أردنا استخدام كلمات تجريدية كبيرة). إن هذا الإنسان يعاني الذل والمهانة وتحطيم الكرامة في كل وقت وكل حين. إنه يعاني كل هذه الأشياء وغيرها كثير، فماذا يفيده حديث الوحدة والآخر والاشتراكية والديموقراطية وغيرها من مفاهيم مجردة؟

قد يقول قائل إن تلك المشكلات التفصيلية التي يعاني منها الإنسان إنما تجد حلاً لها في الديموقراطية أو الاشتراكية أو غير ذلك، وهنا نعود إلى الأطروحة الكلاسيكية للخطاب العربي القائم على محورية حجر فلاسفة معين أو نحو ذلك، ومن ثم استمرارية إنتاج الذات وإعادة هذا الإنتاج. مثل هذه المشكلات التفصيلية تحتاج إلى برامج عملية، قبل حاجتها إلى تجريدات شمولية. نعم إن البرامج العملية تحتاج إلى إطار تنظيمي وأيديولوجي واسع تتحرك فيه، ولكن هذا الإطار ذاته لا قيمة له إذا لم يكن مترافقاً مع برامج عملية تفصيلية تبين وبدقة ما هو المطلوب عمله، وكيف عمله، ومتى وأين. وفي هذه النقطة بالذات تتركز معضلة الخطاب السياسي العربي عامة: إنه خطاب تجريد ومقولات عامة وترف مثقفين يبحثون عن ذواتهم من خلال هذا الخطاب، قبل أن يبحثوا عن حلول فعلية لإشكالات ومشكلات مجتمعاتهم. وحتى يأتي اليوم الذي ينتفض فيه الخطاب العربي على ذاته، وينزل منتجو هذا الخطاب من بروجهم التي جعلوها عاجية، وينفعل هذا الخطاب بزخم الحياة الفعلي عن طريق إنتاج خطاب جديد قائم على المشكلات الفعلية للإنسان وليس التجريد لأجل التجريد، أقول: حتى يأتي ذلك اليوم ليس لنا إلا أن نردد مع عنترة: «هل غادر الشعراء من متردم».

اللاعبـــون بالمصائـــر

المجتمع، أي مجتمع، عبارة عن وجود مكاني وزماني في آن واحد. فهو، من ناحية، مجموعة من البشر يعيشون في حيز مكاني معين، وهم، من ناحية أخرى، امتداد زمني أو تاريخي معين، أجيال ترث أجيالاً. وعلى ذلك، فكل فرد في المجتمع له عمران أو سنّان، سنّه الخاصة أو الشخصية، وسنّه الاجتماعية التي قد تمتد لآلاف السنين. هذا البعد الزمني للمجتمع يعني فيما يعني، أنه، أي المجتمع، ليس مجرد تجمع كمي ومكاني معين فقط، بل إنه كيان له «روح» تمثله وتعطيه شخصيته المميزة، رغم التعددية الكامنة فيه. هذه الروح وتلك الشخصية تكونتا عبر تراكمات متواترة عبر مراحل الزمان، تكونتا من خلال التفاعل الدائم بين وحدات المجتمع، وبينه وبين بيئته على اختلاف مستوياتها، مما أدى إلى سيادة أنماط معينة من السلوك استطاع المجتمع امتصاصها، لسبب أو آخر، وأنماط أخرى لم يستطع امتصاصها، وبالتالي لفظها وأصبحت كأن لم تكن.

وعلى ذلك، وبشكل عام، فإن المجتمع قادر على تحويل أو تغيير نفسه، والتكيف مع المستجدات والمتغيرات التي يفرزها مسار التاريخ، وذلك إذا ترك لشأنه وآليات حركته الذاتية دون قيود تفرض عليه من خارجه، أو محاولة تغييره دون أخذ البعد الزمني المتراكم في جوفه بعين الاعتبار، والمجتمع الذي لا يستطيع فعل ذلك مصيره الموت والاندثار، وبذلك يمكن القول إن مجرد وجود المجتمع واستمراريته مؤشر قوي على قدرته على التكيف والتأقلم والتغير. صحيح أن المجتمع في كثير من الأحيان يحتفظ بمعايير وسلوكيات تنتمي إلى مراحل سابقة، وغير ذات فائدة أو قيمة في المراحل الراهنة، إلا أن مثل هذه المسألة لا تستمر إلى الأبد، إذ لا بد للمجتمع من أن يعيد تكوين نفسه، متبنياً ما يتلاءم مع المراحل الراهنة، لافظاً غير ذلك، هذا إن أراد

الاستمرار في الحياة والانتعاش، وبغير ذلك فإنه يذوي عاجلاً أو آجلاً، وانظر إلى تاريخ المجتمعات السائدة والبائدة وسوف ترى مصداق ذلك.

المشكلة إذاً لا تكمن في ذات المجتمع وآلياته، ولكنها تكمن في محاولة التدخل في هذه الآليات بشكل تعسفي، سواء لتغييره نحو صورة نمطية في الذهن، أو لإبقائه ضمن إطار ثابت قد لا يتسق مع الحركة الذاتية للمجتمع. وبذلك فإن المشاريع الثورية المفرطة في ثوريتها، وكذلك المشاريع المحافظة المفرطة في محافظتها، تلتقي في نقطة مشتركة هي أنها كلها في النهاية تعرقل حركة المجتمع الفعلية و«الطبيعية»، إن صح التعبير، وإن بدا غير ذلك. فلو قارنت مثلاً ألبانيا أنور خوجة (الشيوعية) بعُمان سعيد بن تيمور (التقليدية المفرطة)، لحصلت على نفس النتيجة. الأول حاول تحقيق صورة نمطية في الذهن عن طريق «تثوير» المجتمع، فعزله عن التفاعل مع جزء كبير من بيئته، والثاني حاول إبقاء المجتمع وفق صورة ثابتة لا تتغير فعزله أيضاً عن التفاعل مع بيئته، فكانت النتيجة أن الاثنين فشلا، إذ ما إن لاحت فرصة الخروج من تلك العزلة، حتى عاد المجتمع إلى الحركة وفق آلياته الذاتية التي لم يستطع هذا ولا ذاك نفيها، وإن استطاعا كبتها لفترة. ألبانيا خوجة وعمان ابن تيمور ليستا إلا مثلاً، وإلا فإن الحالات كثيرة في الحاضر والماضي. روسيا في قيصريتها وشيوعيتها مثال بارز، وكذلك إيران في شاهنشاهيتها وخمينيتها مثال آخر، وبالطبع لا ننسى التجارب الثورية الأيديولوجية العربية التي لا تزال تعيش معنا، والتي اندثرت. المحافظة القيصرية المفرطة لبقاء الأوضاع الاجتماعية ثابتة دون حركة أدت إلى الثورة في نهاية المطاف. و«الثورية» الشيوعية ومحاولة قلب المجتمع رأساً على عقب أدت في نهاية المطاف إلى سقوط التجربة والعودة إلى نقطة البداية، أو مرحلة الاختلال بالأصح، حتى يستطيع المجتمع التقاط الأنفاس ومن ثم الحركة الذاتية من جديد. والشاهنشاه محمد رضا بهلوي أخلّ بتوازنات المجتمع الإيراني حين أراد «أوربة» إيران بالكامل وبسرعة، واصطدم مع مؤسسات هذا المجتمع التي تكونت جيلاً بعد جيل، فكانت الثورة الإيرانية. ولكن الثورة ذاتها تقع في الخطأ نفسه، فهي تريد العودة إلى نقطة ثابتة، إذ إنها ثورة ذات أيديولوجيا محافظة، وبالتالي فإنها تخل بتوازنات المجتمع عندما تحاول أن تقولب المجتمع وفق نظرة أحادية، مثلها مثل الشاه تماماً، مع اختلاف الاتجاه. أما التجارب العربية فهي لا زالت

ماثلة أمام أعيننا ولا حاجة لمزيد من الحديث عنها، إذ إننا لا نزال ندور في الساقية ونخرج من بداية إلى بداية أخرى بنفس النهاية.

حديثنا هذا لا يعني ترك المجتمع لذاته على الإطلاق، ولكنه منصرف إلى التدخل التعسفي في حركة المجتمع من قبل أنظمة شمولية أو سلطوية. فكثير من الأحيان يعاني المجتمع من أزمة ما، أو فقدان الاتجاه، وهنا يأتي الدور السياسي للسلطة، من حيث محاولة الخروج من الأزمة أو البحث عن اتجاه، ولكن مثل هذا الدور يجب أن يكون مؤقتاً وحسب الحاجة، ثم يترك المجتمع لآلياته. بمعنى آخر، فإن السلطة هنا تلعب دور المهماز أو المحرض على الحركة فقط، وليس المهيمن على الحركة. مثال ذلك ما فعله «الميجي» في اليابان حين بدأوا العملية التحديثية ثم تركوها للمجتمع نفسه ولآلياته، أو ما فعلته الولايات المتحدة أثناء الأزمة الاقتصادية الكبرى في أواخر العشرينات وأوائل الثلاثينات، حين تخلت السلطة عن انعزالها الاقتصادي عن المجتمع وتدخلت لحل الأزمة، حتى إذا ما استعاد المجتمع حركته تركته لحاله وعينها عليه. زبدة الكلام هنا هي أن السلطة، أو الجانب السياسي من المجتمع، يجب أن يكون دوره تأطير حركة المجتمع وليس تشكيلها، والتدخل الوقتي وليس الدائم، هذا إذا ما أريد للمجتمع أن يستمر حياً، وللسلطة أن تستقر.

هل يعني هذا الكلام ألاّ نحاول الإصلاح مثلاً، أو لا نحاول أن نغير وفق إرادة حرة، بل نترك المجتمع لآلياته المفترضة ولا نفعل شيئاً؟ بالطبع ليس هذا هو المقصود، فالسلطة عليها واجب التأطير والتدخل الوقتي عند الحاجة، والأنتجلنسيا عليها واجب نشر الوعي وبث الفكرة وإعطاء المجتمع الفرصة لامتصاصها وتمثلها إذا كان المجتمع فعلاً بحاجة إلى مثل هذه الفكرة. المقصود هنا والمرفوض هو استخدام السلطة، سواء من قبل الحاكم القائم أو الساعي إلى الحكم لتحقيق فكرة معينة، لتشكيل المجتمع جملة وتفصيلاً، لأن مثل هذا الاستخدام سوف يعيق حركة المجتمع حقيقة الأمر، ومصيره الانهيار في نهاية المطاف، والعودة إلى نقطة اللاوزن، مع تكبد خسائر وضياع وقت كان المجتمع في غنى عنها. إن مهمة المثقف هي نشر الفكرة أو زرعها، والمجتمع كفيل بنموها وهضمها إذا كان بحاجة إليها، وليست مهمة المثقف القفز إلى السلطة وإجراء تجارب معملية على هذه الفكرة أو تلك من خلال هيمنة السلطة المطلقة، أو هيمنة الجانب السياسي من المجتمع على كل

الجوانب. ولو نظرنا إلى تاريخ المفكرين والمصلحين لوجدنا أنهم كانوا يقومون بهذه العملية بالضبط، أي زرع الأفكار، وتركها لتنمو في أحشاء المجتمع. أما تاريخ الأيديولوجيين (ثوريين كانوا أو محافظين) فهو تاريخ الصعود والسقوط إلى السلطة ومنها، وخراب البصرة عند الصعود والسقوط في دورة لا تنتهي ولا يريدون لها أن تنتهي.

قد يقول قائل إن هذا الطرح قد يكون سليماً ومقبولاً في أزمان سابقة حين كانت وتيرة حركة المجتمعات بطيئة تسمح «بترف» زرع الأفكار وتركها لتنضج على نار هادئة، أما اليوم، والعالم يتغير من ثانية إلى ثانية، فإن مثل هذا الطرح غير سليم إذ لا بد من تسريع حركة المجتمع للّحاق بمن سبق، وذلك لا يكون إلا بسلطة مهيمنة. مثل هذا القول قد يكون سليماً، ولكن بشرط الإجابة على سؤال جوهري هو: من يكون القابض على مثل هذه السلطة وصاحب الفكرة التي إذا نُفذت أدت إلى تسريع حركة المجتمع وتحقيق الهدف المرجو؟ ولو سألت مثل هذا السؤال لأتتك أكثر من إجابة تمثل أكثر من اتجاه وتيار، كلها تزعم أنها هي القادرة على فعل ما لم يفعله الأوائل وحتى اللواحق. سوف ينبري الشيوعي والإسلاموي والقوموي واليساري واليميني والثوري والمحافظ، وغيرهم، كلهم سوف ينبرون للإجابة بالقول: إنّا لها ولا أحد غيرنا، ثم ندخل في مختبرات التجربة من جديد ونعود إلى الساقية من جديد ونجد في النهاية أنه لا دقيق طحنّا، ولا عجين عجنّا، لأننا لم نزرع شيئاً من الأساس.

إذن، ما الحل؟ هناك نقطة مهمة يجب ألا تغفل في هذا المجال، ألا وهي أن المجتمع ذاته قادر على تسريع حركته إذا كانت السرعة جزءاً من عملية التكيف والتأقلم مع المتغيرات المستجدة. المشكلة ليست في ذات المجتمع بقدر ما هي في من يريدون الهيمنة عليه وتشكيل حركته. فإذا كانت استقلالية المجتمع متاحة، فإن المجتمع ذاته سوف يحدد مدى السرعة التي يتحرك أو يثبت فيها، لأن المسألة في هذه الحالة هي مسألة حياة أو موت، مَثَلُ المجتمع في ذلك مثل الكائن الحي أو أي نسق متكامل، أقول ذلك رغم عدم تحبيذي للتشبيه المجازي. فالفكرة أو التغير الذي كان يحتاج إلى عقود، وربما قرون، في السابق من أجل أن يستوعب، أصبح المجتمع اليوم قادراً على القيام بالعملية ذاتها خلال فترات أقصر تتحدد بالحاجة إلى هذه الفكرة أو

ذلك التغير. ومشكلتنا في العالم العربي هي أن السياسي دائماً هو المهيمن على الاجتماعي، سواء في العقل أو الممارسة، وهذا ما جعلنا ندخل ساقية أو متاهة التجارب الأيديولوجية التي رفعتنا وخفضتنا ولم تحركنا حقيقة من مكاننا. فلِمَ لا نجرب، طالما أننا مولعون بالتجارب المعملية على البشر؟ لم لا نجرب، ولو لمرة واحدة، إعطاء الفرصة للمجتمع ذاته أن يعبر عن حركته وفق آلياته الذاتية، وأن تكون السلطة، ولو لمرة واحدة في تاريخنا، جزءاً من المجتمع وليست كل المجتمع؟ لم لا نجرب أن نحقق مصائرنا بأنفسنا، بعيداً عن أولئك اللاعبين بالمصائر ومدّعي البصائر، الذين جعلونا في كل واد نهيم، رغم أنهم يقولون ما لا يفعلون؟

في الحقيقة... في الواقع... مما لا شك فيه...

عندما تقرأ نصاً معاصراً بالعربية، لكاتب عربي، ولا أستثني نفسي من ذلك، فغالباً ما تكون البداية جملة اعتدنا عليها دون أن نتساءل عمّا يكمن وراءها من معان خفية، ونمر عليها مرور الكرام، ككل شيء اعتدناه دون سؤال. هذه الجملة عادة هي: «في الحقيقة»، أو «في الواقع»، أو «لا ريب أن»، أو هذه الجمل معاً حين ترد في سياق خطاب معين، وما شابهها من جمل.

وعندما تقرأ نصاً بالإنجليزية، وربما لغات أخرى لا أعرفها، فإن بداية النص غالباً ما تكون جملاً مثل: «يبدو أن»، أو «من الظاهر أن»، أو «من المحتمل أو الممكن أن»، أو كل هذه الجمل وما شابهها. والعجيب أن النتائج والخلاصات التي يتوصل إليها صاحب نص «الاحتمال والممكن والظاهر»، أقرب إلى الواقع من صاحب نص «الحقيقة والواقع ومما لا شك فيه». ليس المراد هنا مناقشة الفروق بين «الحقيقة» و«الواقع» أو الواقعة، بقدر ما أن المراد هو تحليل أسلوب التعامل مع هذه المفاهيم، بعيداً عن إشكالية كينونتها.

وفي هذا المجال، فإن المسألة، كما تبدو، ليست قضية محسنات لفظية، أو أسلوب بيان يختلف من لغة إلى أخرى، بقدر ما هي تعبير غير واع غالباً، عن الموقف الثقافي لصاحب النص، بصفته المفردة أو صفته الجماعية، أو هما معاً، أي من حيث هو ذات تعبر عن وضع ثقافي عام. من أجل ذلك، ذُكر في البداية أن النص المقصود هو النص العربي المعاصر في عمومه، في مقابل النص الآخر الذي قد يكون غربياً أو شرقياً، أو حتى نصاً عربياً جديداً يحاول أن يجد له مكاناً تحت الشمس، إذ لو كانت القضية مجرد مسألة أسلوب وبيان لغوي، ومحسنات لفظية، وتنميق خطاب ، لوجدنا نفس الحالة في الخطاب

العربي الكلاسيكي القديم، وخاصة في عقود التأسيس للعقل، ولكن هناك فرقاً بين الحالتين.

في الخطاب المعرفي العربي القديم بصفة عامة، تجد أن النص يبدأ غالباً بحمد الله والثناء عليه بما هو أهل له، والصلاة والسلام على خير الأنام، وعلى آله وصحبه الكرام، ومن والاهم إلى يوم يبعث النيام. مثل هذه المقدمة التي أصبحت تقليدية غير مفهومة المقاصد، لم تكن مجرد دعاء تقليدي في وقتها، بقدر ما كانت إفصاحاً عن المرجعية المعرفية لصاحب الخطاب ابتداء. فكل معرفة، أو نظام معرفي، لا بد أن يكون له إطار مرجعي مطلق يدور في فلكه، رغم نسبية ذات النظام. وصاحب النص هنا يقول ضمناً إنه ينتمي إلى ذلك الخطاب الذي يدور في فلك النظام المعرفي العربي الإسلامي، أي النظام الذي يجد جذوره القطعية فيما قال الله، عن طريق وحيه للنبي ﷺ، وما اتفقت عليه الجماعة صاحبة العصمة بعد انتهاء النبوة، وانقطاع الصلة المباشرة بين السماء، حيث الحق المطلق، وبين الأرض، حيث الواقعة والحادثة المتغيرة.

ثم يبدأ صاحب النص المعني الدخول في معمعة نصه بالقول: «إعلم، رحمك الله...»، ثم يبدأ سيل الأفكار والأطروحات. ومفهوم «العلم»، الذي يبدأ به صاحب النص نصه، لا يعني اليقين المطلق بصورة حصرية، وإن كان ذلك أحد معانيه وفق تعريف معين، بقدر ما هو آلية محددة لنقل إدراك المُرسِل إلى إدراك المرسَل إليه، ولكنه لا يعبر بالضرورة عن قطعية الرسالة. قد يكون المدرَك (بفتح الراء) معرفة قطعية علمها المدرِك (بكسر الراء). ولكنه أي المدرَك (بفتح الراء)، ليس بذات القطعية عند المُتلقّي، وإن كان علماً. وعلى ذلك، يعرف الدكتور جميل صليبا في معجمه الفلسفي العلم بالقول إنه: «هو الإدراك مطلقاً، تصوراً كان أو تصديقاً، يقيناً كان أو غير يقيني».

ويختتم صاحب النص نصه بمثل ما ابتدأ به، أي بالعلم والرجوع إلى المحددات المطلقة للنظام المعرفي، حين يقول غالباً: «هذا... والله أعلم»، ثم يحمد الله ويصلّي ويسلّم على رسوله وآله وصحبه ومن والاهم. وبذلك يعني، أي حين يقول والله أعلم، أن علمه الذاتي نسبي وما هو إلا محاولة لا تتصف بالقطعية ولا النهائية. والعلم هنا، أي علم الله، هو المعرفة القطعية والمطلقة الوحيدة، وما دون ذلك مجرد محاولات قد تصيب الحقيقة وقد تبتعد عنها،

ولكن علم ذلك كله عند الله وحده: **﴿قل أغير الله أبغي رباً وهو رب كل شيء ولا تكسب كل نفس إلا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى ثم إلى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾** (الأنعام، الآية ١٦٤) فالحقيقة الدنيوية هي دائماً حقيقة نسبية متغيرة غير ثابتة، أي لا حقيقة، بينما الثبات والكمال لا يكون إلا في عالم الثبات، ومثل هذا العالم لا يعلمه إلا الله، وبالتالي فلا وجود للحقيقة إلا عند الله، ولا يعلمها بكمالها إلا هو.

كان هذا هو الوضع حين كان الخطاب العربي القديم في بعض مراحله، مثل الخطاب الحديث والمعاصر في غير عالم العرب المعاصرين، ينطلق من منطلقات معرفية وليست أيديولوجية، كما هو الخطاب العربي المعاصر في مختلف أشكاله وعناوينه. والفرق بين الخطاب المعرفي والخطاب الأيديولوجي ليس فرقاً في الشكل أو البنية، ولكنه فرق في المضمون. فكلا الخطابين، المعرفي والأيديولوجي، يتكونان من ذات الهيكل أو البنية (نظام مرجعية بمنطلقات ثابتة، أو مسلم بها بصفة عامة، ونتائج تبنى على تلك المنطلقات وتدور في فلكها)، ولكن الفرق يكمن في مدى قطعية ونسبية النتائج المتوصل إليها، والمنبثقة عن ثوابت معينة. ففي الخطاب المعرفي تكون النتائج نسبية وقابلة للنقض والتغير، دون أن يكون لذلك أثر على ذات المرجعية ومحددات النظام المعرفي ذاته. وفي الخطاب الأيديولوجي، لا بد أن تكون النتائج قطعية ومطلقة، مثلها مثل محددات النظام ذاته، بحيث إنه إذا سقطت النتيجة كان ذلك سقوطاً للمحدد أو المنطلق ذاته. بإيجاز، فإن الفرق بين النظام المعرفي وما يفرزه من خطاب، وبين النظام الأيديولوجي هو فرق بين «الانفتاح» وقابلية التغير، و«الانغلاق» أو التحجر. فالثبات يكون في المنطلق، والتحجر يكون في النتيجة.

فالإسلام مثلاً، أرسى نظاماً معرفياً مؤطراً بثلاثة محددات رئيسة هي: الله، الإنسان، الطبيعة. فالله هو مصدر المعرفة المطلقة: **﴿وهو الذي خلق السموات والأرض بالحق ويوم يقول كن فيكون قوله الحق وله الملك يوم ينفخ في الصور عالم الغيب والشهادة وهو الحكيم الخبير﴾** (الأنعام، الآية ٧٣). والإنسان يحاول الحصول على هذه المعرفة، ولكنه لا يمكن أن يصل إلا إلى جزء نسبي منها: **﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾** (الإسراء، الآية ٨٥). والطبيعة هي المجال الذي من

خلاله يمكن الوصول إلى المعرفة: **﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت، وإلى السماء كيف رفعت، وإلى الجبال كيف نصبت، وإلى الأرض كيف سطحت، فذكر إنما أنت مذكر، لست عليهم بمصيطر﴾** (الغاشية، الآيات ١٧ ـ ٢٢). في حدود هذه الأركان الثلاثة، يتأطر العقل المسلم في سعيه نحو «الحقيقة»، وفي عمارته للأرض (صنع الحدث والواقعة)، الذي هو غاية خلق الإنسان. من خلال هذا السعي، تتعدد النتائج المتوصل إليها وتختلف، وقد تبدو متناقضة أحياناً، ولكنها كلها لا تخرج عن الأركان العامة للنظام المعرفي ومرجعيته. وذلك بمثل ما يختلف سلوك وشخصية المسلم في هذا البلد أو ذلك، وحتى في ذات البلد الواحد، ولكن كل هذه الاختلافات لا تخرج عن الأركان الأساسية الخمسة للدين الإسلامي، أي أنه اختلاف في إطار من وحدة كلية تفعل فعلها دون شعور أكثر الأحيان.

لذلك، نجد تعدد المذاهب والاتجاهات المعرفية في بداية صعود حضارة الإسلام، عندما كان الانفتاح هو المهيمن، دون أن تكون متصارعة وإن كانت مختلفة. فالصراع كان بين المذاهب والاتجاهات الأيديولوجية وليس المعرفية، حين بدأت الشمولية ترسخ أقدامها. فالنظام الأيديولوجي يفرز خطاباً صدامياً منذ البداية، فإما إن يكون وحده أو لا يكون، فهو وحده القمين بتقديم التفسير الأوحد، والتأويل الأوحد، والسائر وحده في فلك النظام المعرفي المتفق عليه. والخطاب العربي المعاصر، إسلامياً كان أو علمانياً أو غير ذلك، هو خطاب أيديولوجي في جوهره، يقوم على عقل واحد. لذلك نجد أن الصراع هو لب حياتنا وليس مجرد الاختلاف. تعقد المؤتمرات للتوفيق بين هذا الاتجاه وذلك، ويتبين أنه لا خلاف جذرياً حول الأسس العامة والمنطلقات، ولكن الصراع يبقى لأن العقل المذهبي الأيديولوجي، وذهنية احتكار الحقيقة هما السائدين بشكل غير واع أكثر الأحيان، بين مختلف الأطراف.

سيادة الخطاب القطعي، هنا أو هناك، ليس معناها خللاً في العقل المنتج، ولا في الثقافة بذاتها، بقدر ما هو في الظروف الاجتماعية والسياسية السائدة تاريخياً واجتماعياً بشكل رئيس. هذا لا يعني أن مجرد تحول الظروف السياسية والاجتماعية سوف يؤدي إلى خلق عقل جديد تلقائياً، ولكنه خطوة ضرورية من أجل ذلك. فالتراكمات الثقافية التاريخية، التي تكون أصولها كامنة في هذا الظرف أو ذلك، تتحول إلى آلية مستقلة بذاتها قد لا تزول

سريعاً حتى لو زالت أسبابها. فتغير العقل والثقافة عبارة عن سيرورة طويلة الأمد نسبياً، ولكن مثل هذه السيرورة لا يمكن أن تبدأ إلا بزوال جذورها المسببة ابتداءً.

من أهم الأسباب الجذرية لسيادة الخطاب الأيديولوجي هو الشمولية السياسية والاجتماعية. فالنظام السياسي الشمولي دائماً يحاول إبقاء كافة خيوط الحركة في يده، ومن أجل ذلك، فهو يفرض نفسه على أنه مركز «الحقيقة»، ومصدر المعرفة الحقة، بحيث إن أي نقد له هو نقد للحقيقة ذاتها، سواء كانت هذه الحقيقة تتعلق بالمقدس أو الدنيوي. مثل هذا الوضع يدفع المتضررين من التركيبة السياسية والاجتماعية، أو من يعتقدون أنهم كذلك، فالعبرة في الاعتقاد حين السلوك وليست بغيره، إلى محاولة إنشاء نظامهم المعرفي الخاص الذي يدّعي بدوره احتكار الحقيقة والمعرفة الحقة، لأن ذلك هو السبيل الوحيد للتساوي مع الشمولية المهيمنة، وهنا يتحول المعرفي إلى أيديولوجي. ونتيجة كل ذلك تتكون «تعددية» صدامية غير منظمة بين مذاهب، كلّها يدعي الشمولية، ويتقلب المجتمع بالتالي بين شمولية وأخرى، تختلف شكلاً وتتماهى مضموناً، ويكون الاستقرار، وبالتالي الفعل الحضاري للمجتمع، هو الضحية. وما تاريخ «الدول» الإسلامية (بالمعنى العربي الخلدوني للدولة)، إلا مجرد مثل على ذلك.

إذن، من أجل استقرار السلطة السياسية ابتداءً، ومن ثم المجتمع، والانخراط في فعل حضاري خالق، في إطار ثقافة منفتحة، ونظام معرفي متفق عليه ومختلف فيه، لا بد من تأطير التعددية الاجتماعية الموجودة بالضرورة، من خلال الاعتراف بها ابتداءً، وما ينبثق عنها من تعددية سياسية وثقافية بالضرورة أيضاً، وذاك لا يكون إلا بالتخلي عن الشمولية المطلقة في السياسة والاجتماع. فالشمولية تنتج عقلاً أيديولوجياً بالضرورة، والعقل الأيديولوجي هو عقل صدامي بطبيعته، وهنا يكمن جذر عدم الاستقرار في النفس الفردية والجماعية على حد سواء، ومن ثم المجتمع بشموله. والتعددية المنظمة تنتج عقلاً معرفياً ديدنه الاختلاف نعم، ولكن جوهره الوحدة المدنية أو الحضارية الممارسة حين الانتماء إلى نظام معرفي واحد، ولكنه منفتح في تجريد قابل لإفراز مختلف النتائج. فإذا كان الله قد خلق الخلق في حالة من الاختلاف والتدافع من أجل عمارة هذه الأرض، وهو العالم بما خلق، فهل

يجرؤ المخلوق على قلب المعادلة الإلهية وفرض القولبة الواحدة؟ نعم فعل الإنسان ذلك، وكانت النتيجة تخلفاً حضارياً، أي التوقف عن عمارة الأرض، وصراعاً دموياً، قتل خليفة الرب، وضياعاً لا مبرر له. ولكن ما يخالف سنن الرب الأزلية لا بد أن يتلاشى ولو بعد حين، هكذا يقول التاريخ، ولكن آفة العلم النسيان، وآفة الإنسان النكران. . .

تلك العلاقات المقلوبة...

أشياء كثيرة في حياتنا هي من البساطة في مكان بحيث تغيب أهميتها عن الذهن، رغم عمق هذه الأهمية وأثرها في مجمل الحياة. فالحياة الاجتماعية، في التحليل النهائي، عبارة عن مجموعة من العلاقات هي من يحدّد المعنى ويعطي الأشياء اللون والطعم والرائحة. فكل شيء لا يجد معناه إلا من خلال علاقة ما. فالصداقة مثلاً هي علاقة بين شخصين ذات طبيعة معينة، يتحدد من خلالها مفهوم الصداقة. فالصديق لا يكتسب هذه الصفة إلا لأن له صديقاً، أي علاقة بطرف آخر، والاثنان لا يكونان كذلك إلا من خلال العلاقة التي تربطهما والتي اكتسبت مفهوم الصداقة. وعندما يقال الصداقة، فإن الذهن يدرك على الفور، وبشكل خفي تقريباً، أن العلاقة هي بين متساويين، أي معادلة، فإن انتفت المساواة كانت أي شيء آخر ما عدا الصداقة. وفي هذا المعنى يقال: «لا تسر أمامي فأتبعك، ولا تسر خلفي فتتبعني، ولكن سر بجانبي فأصحبك».

وبنفس هذا المنطق يمكن تحليل كافة العلاقات الاجتماعية، بل تحليل المجتمع بكافة علاقاته ووظائفه، مهما كان نوعها أو طبيعتها. فالحب علاقة بين محب ومحبوب، والعمل علاقة بين فاعل ومفعول به، في إطار اجتماعي من علاقة رئيس بمرؤوس وفق التركيبة الاجتماعية السائدة، وهكذا، أي أن العلاقة الاجتماعية عبارة عن شيء أشبه بالمقابلة لا بد لها من طرفين كي تكتسب هذه الصفة من ناحية، وكي يكون هناك نوع من التأثير المتبادل الذي يجعل منها مقابلة منطقية في المقام الأول.

وفي أي مقابلة من هذا النوع، لا بد أن يكون هناك طرف مستقل أو متبوع وآخر تابع. بمعنى أن الطرف المستقل هو الذي يحدد معنى الطرف الآخر وكيفية تغيره، أي أن الطرف التابع ليس له معنى بذاته وإنما يستمد

معناه من الطرف المستقل، ويتغير وفقاً لتغير ذلك الطرف المستقل. والمشكلة تكمن في حالة طغيان طرف تابع على طرف مستقل، بحيث تنقلب أسس العلاقة جملةً وتفصيلاً. وتتفاقم المشكلة حين يكون الطرف التابع هو المتغير الأول دون أن يسبقه تغير الطرف المستقل الذي قد يبقى ساكناً في أسوأ الأحوال، أو متغيراً دون نسق في أفضلها، وذاك مما يحوّل العلاقة إلى شيء أشبه بالمسخ حين تنقلب الأمور رأساً على عقب.

مثال ذلك تلك العلاقة بين التاجر والمستهلك. فالتاجر لا يكتسب هذه الصفة إلا بوجود مستهلك، وهذا هو لب العلاقة، بعيداً عن الصفات اللاحقة والمكتسبة والطارئة. بوضع مثل هذه العلاقة على شكل مقابلة، يمكن القول إن وجود التاجر يعتمد على وجود المستهلك، فبدون مستهلك لا وجود لتاجر، والعكس ليس صحيحاً. فالمستهلك موجود دائماً، طالما كانت هناك حاجة بشرية، ولكن طريقة إشباع هذه الحاجة هي التي تحدد الشكل الاجتماعي لهذا الإشباع، والعلاقات، ومن ثم المقابلات المنبثقة عن هذا الشكل من العلاقة، التي قد تكون علاقة تاجر بمستهلك، أو مقايض بمقايض، أو هيئة اقتصادية عامة بمستهلك خاص، وهكذا. أي أن المستهلك، في هذا المثال، هو الطرف المستقل في العلاقة أو المقابلة، والتاجر هو الطرف التابع، لأنه يعتمد في وجوده على الطرف الأول جملةً وتفصيلاً. الخلل هنا هو عندما تنقلب المقابلة، فيتحول التاجر إلى طرف مستقل، والمستهلك إلى طرف تابع، وفق نظام اجتماعي معين، وقبل ذلك، وفق ذهنية سائدة معينة. في مثل هذه الحالة لن يكون هنالك مقابلة منطقية، إن صح التعبير، بل طغيان فرع على أصل، وشذوذ على قاعدة. ولا يمكن لمثل هذا الوضع أن يتغير بغير خطوة أولى هي الوعي بهذا الشذوذ، وأن الأمور مقلوبة على رأسها. وهذا ما حصل إلى حد بعيد في الدول الغربية حين «أدرك» المستهلك وضعه «الطبيعي» وقوته، فاستخدم ذلك في إعادة «المنطقية» إلى المقابلة الاجتماعية، وما يتفرع عنها من علاقات.

كل ذلك قد يبدو واضحاً ولا يحتاج إلى مزيد من القول، ولكن المشكلة تكمن في هذا الوضوح الذي يتحول إلى غموض حين التطرق إلى علاقات معينة ذات أثر عام في مجمل الحياة، ينقلب معناها ومضمونها حين تقلب العلاقة بين الطرفين، فيصبح المتبوع تابعاً والتابع متبوعاً، بل يمكن القول إن

معظم إشكالاتنا الفكرية والحضارية المعاصرة إنما تنبع من وعي خفيّ ومقلوب للعلاقة الاجتماعية وما يتفرع منها من معرفي وسياسي وغيره. الدين والدنيا، الحاكم والمحكوم، الحلال والحرام، الدولة والمجتمع، الفرد والجماعة، الأصالة والمعاصرة، النحن والآخر، الحداثة والتقليد، الماضي والمستقبل... وغير ذلك من إشكالات وثنائيات برعنا، نحن العرب، في نمذجتها ونحت قوالبها.

فلو ضربنا مثلاً بإحدى هذه الإشكالات، أو ما حوّل إلى إشكالية رغم كونه معادلة في غاية البساطة، ألا وهو مسألة الحلال والحرام، لوجدنا مصداقاً لما قيل آنفاً. فالحلال بيّن والحرام بيّن، وفقاً للنصوص الأساسية المؤسسة للفقه، حيث الحلال هو الطرف المستقل والمتبوع في المقابلة، أما الحرام فهو الاستثناء الذي لا يكتسب معناه إلا من خلال الطرف الأول أو المستقل. فالحرام قيد على الأصل الذي هو الإباحة، أما الحلال فهو التوائم مع الإباحة بصفتها القاعدة والأصل في الأمور، وبالتالي لا يحتاج إلى الحرام لتبين معناه، إلا من حيث تشكيل المفهوم الفقهي، وإلا فهو الممارسة الفطرية الطبيعية.

مثل هذه المسألة، على وضوحها النظري والعملي، تحولت في فكرنا المعاصر وممارساتنا الحالية إلى إشكالية ومسألة من المسائل المتنازع عليها التي تدبّج بشأنها الأسفار الطويلة، وتربك من خلالها العقول، وتسفك من أجلها الدماء. بطبيعة الحال، فإن هناك أسباباً جعلت من البسيط متشاكلاً، أسباباً اجتماعية وسياسية وحتى مصالح ذاتية وآنية لا علاقة لها بالأصول المعرفية البحتة للعقل الفقهي. ولكن النقاش هنا هو في الجانب المعرفي البحت، دون إغفال أهمية الأسباب الأخرى التي تحتاج إلى مناقشة أخرى.

المهم أن فكرنا المعاصر جعل من مسألة الحلال والحرام إشكالية معرفية واجتماعية، رغم أنها ليست كذلك عند النفاذ إلى جذور الأشياء والعلاقات. تحوّل الحرام إلى قاعدة، وأصبح الحلال هو الاستثناء، ناهيك عن إدخال مسائل في لبّ القضية، رغم أنها تنتمي إلى فضاء معرفي فقهي مختلف، وذلك مثل المسألة السياسية، التي سبق أن نوقشت باستفاضة في مقالات سابقة. أصبح السؤال حول أي شيء وكل شيء هو: «هل هذا حلال أو حرام؟»، رغم أن مثل هذا السؤال لا مكان له ولا مناسبة، طالما أن الحرام استثناء والاستثناء هو النادر. مثل السؤال السابق يساوي بين الحلال والحرام

في معادلة مغلوطة، ويجعلهما في مرتبة واحدة، بل ويغلب الحرام على الحلال في كثير من الأحيان، رغم أن العلاقة الأساسية هي في غلبة الحلال على الحرام، رغم أن ذلك غير مستقيم فقهاً، حين تحليل النصوص المؤسسة للمنطلقات المعرفية للفقه، إذ هل يتساوى القيد والحرية؟

والإشكالية الأشد في هذا المجال هي حين قلب معادلة الحلال والحرام، فيتحول الحرام إلى طرف متبوع، والحلال إلى طرف تابع، يستمد معناه ومساحته ومجاله من الطرف الأول، وذاك أمر لا يستقيم شرعاً وعقلاً. ولو كانت الاستقامة المعرفية هي كل ما في المسألة، لهان الأمر. ولكن المشكلة الحقيقية تكمن في العقل المتشكل من مثل هذا الوضع، ومن الممارسات المنبثقة عن مثل ذلك العقل، وهي ممارسات قد تقود إلى أكبر الحرام فعلاً ألا وهو إزهاق الأرواح وإفساد الأرض بعد صلاحها، أو حتى إمكانية صلاحها، وفق وهم عقلي أن ما يمارس هو الإصلاح ذاته.

تحليل العلاقة بين الحلال والحرام إنما قصد به ضرب المثل، وإلا فإن بقية إشكالاتنا وثنائياتنا تعاني من نفس الآفة: آفة القلب والعلاقة غير السوية، منظوراً إلى ذلك معرفياً وتحليلياً في المقام الأول. فالحاكم لا يكتسب هذه الصفة إلا من خلال المحكوم، فهو حاكم لأن هناك محكوماً. في البداية الحاكم يحتاج إلى المحكوم كي يكون موجوداً، ولكن المحكوم لا يحتاج إلى الحاكم لأنه هو الأصل وخلاف ذلك لاحق ومكتسب. إنها ذات العلاقة بين الدولة والمجتمع، فالمجتمع هو الأصل والدولة لاحقة ومكتسبة. وعلى ذلك فإن الحاكم يعتمد في اكتساب هذه الصفة على المحكوم، والدولة على المجتمع، وليس العكس.

مثل هذا التحليل لا يعني التقليل من شأن الحاكم وأهمية دوره في المجتمع السياسي، ولا يعني الانتقاص من وظيفة الدولة، والسلطة السياسية تحديداً، بقدر ما هو محاولة تحليلية بحتة لمعرفة الطرف المستقل والطرف التابع في مثل هذه العلاقة، لأن مثل هذا الفهم من الممكن أن يزودنا بقدرة تفسيرية لكثير من الظواهر التي نعيشها في هذا العالم، سواء كان عالمنا أو عالم سوانا. ويذكر في هذا المجال أن أعرابياً دخل على معاوية بن أبي سفيان فحياه قائلاً: «السلام عليك أيها الأجير...»، وكون أن الذي قال هذه الجملة هو «أعرابي»، يعبر عن المبدأ الفطري أو الطبيعي في هذا الشأن، وإن كان

المعمول به خلاف النموذج النابع من أصل الأشياء والعلاقات. إنه يعبر عن «أصلية» المجتمع في مقابل «فرعية» السياسة عموماً.

ولكن، كما هو حادث في ثنائية الحلال والحرام وغيرها من ثنائيات، فإن انقلاب العلاقة، بحيث يصبح الأصل فرعاً، والمستقل تابعاً والعكس، له انعكاسات خطيرة في مجال الممارسة الفعلية. فما الطغاة ودعاة الحلول الشمولية و«الملهمون» من الزعماء والقادة وأنظمة الحكم التي لا يأتيها الباطل من بين يديها أو من خلفها، إلا نتيجة تاريخية لمثل هذا الانقلاب في العلاقة السياسية. قد لا تنفرد بقعة معينة من هذا العالم بمسألة الانقلاب هذه، ولكن العالم العربي إجمالاً ينفرد بالانقلاب في مجمل العلاقات، وهذا ما يشكل إحدى «خصوصيات» العالم العربي الأثيرة دائماً على النفس. فنحن نبحث عن الخصوصية في كل مجال، حتى لو كان هذا المجال هو قلب كل شيء على رأسه.

فالزعيم العربي الذي دمر كل شيء في بلده، بما في ذلك الإنسان ذاته، ورغم ذلك يعتقد بالنصر الكامل لأن «النظام السياسي»، الذي هو ذات الزعيم، لم ينْهَرْ، إنما هو نتاج علاقة مقلوبة في الذهن الفردي والجماعي، قبل أن تكون ممارسة شاذة لا تعدم من يصفق لها. والزعيم العربي الذي يعرف كل شيء، و«يبدع» في كل شيء يمارسه، من فن الحكم إلى فلسفة السياسة الجماهيرية وفلسفة التاريخ، ومن مجابهة الأمبريالية ومقارعة الاستعمار في كل مكان من العالم، إلى التأمل الصافي والصوفي في خيمة على مشارف الصحراء، ومن فن القصة والرواية إلى التنظير والمناظرات لدراسة هذا الإبداع الخارق للعادة، والذي لا يتكرر في التاريخ مرتين. مثل هذا الزعيم ليس شذوذاً في تاريخنا، بل هو نتاج علاقة مقلوبة من الأساس تحولت إلى قاعدة، وتحولت القاعدة إلى شذوذ، ليس في ذهن الزعيم فقط، ولكن في الذهن العام، وهنا تكمن المشكلة إذ كما يقول المثل المصري: «دود المش منه وفيه...».

وبنفس المنطق من التحليل يمكن مناقشة بقية العلاقات في حياتنا، سواء ما ذكر منها آنفاً، أو غير ذلك وما أكثره. حجر الزاوية في مثل هذا التحليل هو البحث دائماً عن الأصل في الأمور والعلاقات، والطرف المستقل في أي منها. بمثل هذا الوعي الأولي، أعتقد أننا نكون قد خطونا الخطوة الأولى نحو

حل إشكالاتنا الحضارية والاجتماعية، الحقيقي منها والمصطنع في نفس الوقت. ومن المنطقي والواقعي القول إن مثل هذا الوعي لن يحل كل ذلك بين ليلة وضحاها، ولكنه يمهد البيئة المناسبة لحلها، فما الجماعة إلا كم كيفي من الأفراد، وما الفرد إلا جزء من جماعة، ولا يمكن للثاني أن يتحول فعلياً إلا بتحول الأول إذ **﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾** (الرعد، الآية ١١).

نقد السياسة... ونقد الثقافة...

لعل من أسهل الأمور أن تصبح مناضلاً سياسياً، بل وبطلاً، يشار له بالبنان في العالم الثالث، أو العالم الذي لا يدري أين يتجه، وكيف ولماذا، بعد انهيار التقسيمات الأيديولوجية. فإذا كنت تملك شيئاً من الجرأة، وحس المغامرة، يكفي أن تخرج شاجباً هذا النظام السياسي أو ذاك، منتقداً كل شيء وأي شيء ينتمي للنظام السياسي محل النقد، ثم تجد نفسك في واحدة من الحالات التالية:

فإما أن تكون الأمور في البلد الذي تنتقد نظامه السياسي في غاية السوء والتفسخ والفساد فعلاً، وبالتالي لا تعدم أنصاراً ومريدين يصنعون منك زعيماً، ويمنحونك الإرادة والقدرة على مجابهة ذلك النظام مباشرة، ثم قد يكون النصر حليفك إذا بقي النظام السياسي على فساده وعزته بإثمه، ولم يحاول إصلاح ذاته وقطع الطريق عليك، ولا تجد نفسك إلا وأنت الآمر الناهي، على رأس سلطة سياسية لم تكن تحلم بالوصول إليها، وهذا هو حال الكثير من زعماء العالم الثالث. وقد عبر عن هذه النقطة أفضل تعبير، رئيس جمهورية أفريقية راحل، حين ذكر في مذكراته أنه كان يمر بقصر ملك البلاد آنذاك، وهو الذي ثار عليه هو وزملاؤه وأطاحوا به في ثورة عربية رائدة، ولم يكن يحلم أنه سوف يكون يوماً هو ملك البلاد.

وإما أن تفشل المحاولة، فتسجن أو تقتل، وفي الحالتين سوف تتحول إلى بطل جماهيري. وإذا استمر سوء الأحوال دون إصلاح فعلي، فسيأتي من هو مثلك، وفي النهاية لا بد أن ينتصر أحد ما، وفي هذه الحالة سوف تكون من «شهداء الوطن»، وتكسب في كل الأحوال: فإما أن تنتصر وتكسب السلطة، وإما أن تفشل وتكسب خلود الذكر لاحقاً.

وقد لا يحدث هذا ولا ذاك. فقد تكون السلطة السياسية المنتقدة، أو

«المشجوبة»، واثقة من نفسها، حليمة في تعاملها مع المخالفين لها، وعادة ما تكون هذه حالة نادرة، وبالتالي قادرة على التحكم في مسار الأمور، سواء عن طريق التعامل المناسب مع الأحداث، أو عن طريق إصلاح ما هو منتقد، إن كان فعلاً يحتاج إلى إصلاح. في مثل هذه الحالة، فإن الناقد لن يكون محل مساءلة، بل يترك لشأنه، يستفاد مما يطرح، إن كان ما يطرح قابلاً للاستفادة منه، أو يترك للتنفيس عن مرثياته هنا وهناك، وبالتالي استيعابه فعلاً دون أن يُخلق منه بطلٌ أو شهيد، أو منحه الفرصة ليكون زعيماً حين يُتعامل معه على هذا الأساس. فكثيراً ما يظهر أشخاص لا هم في العير ولا في النفير في الحقيقة، ولكن هاجس النظام السياسي، وخوفه الشديد من أي نقد أو شجب، مهما كان نوعه أو أهميته، يجعله يتعامل مع ذلك الشخص بشكل يوحي بالندية، ومن ثم خلق زعيم هو ليس بزعيم في الأعماق، والكثير من الزعماء في عالم العرب هم من هذا النوع والنمط. والحقيقة أن النظام السياسي لا يسلك مثل هذا السلوك إلا إذا كان لديه إحساس أن ما يقوله الناقد هو تعبير عن حقيقة سياسية واجتماعية معيشة، أما النظام الواثق من ذاته فهو لا يقدم على مثل تلك التصرفات التي تنطبق عليها صفة الجهل والجهلاء، فالجاهل والأحمق، كما يقال، هو عدو نفسه، وهو يضرك في النهاية من حيث يريد أن ينفعك، وهذه هي طبيعة الجهل والحمق في كل الأزمنة والأمكنة.

المراد قوله هو أن الشجب السياسي كله منافع ذاتية، لمن طلب مجداً سريعاً لنفسه، سواء حياً كان أو ميتاً. وكي لا يساء الفهم، فنحن نتحدث هنا عن أولئك الذين يبحثون عن المجد بطريق السياسة، وما أكثرهم في عالمنا، وذلك باستغلال الظروف التي يعتقدونها مناسبة، المترافقة مع أنظمة سياسية قد لا تعي حقيقة مصلحتها الذاتية قبل أي مصلحة أخرى في المدى الطويل، فتكون النتيجة بروز «الزعماء» هنا وهناك. وما تاريخ الانقلابات العسكرية بصفة خاصة، إلا تجسد لمثل هذا التحليل. أما ذات النقد، فليس بالضرورة أن يكون معبراً عن أهداف ذاتية بحتة، وإن لم يخلُ منها، حين يكون النقد هو الطريقة الوحيدة للتعبير عن سوء الحال، واحتمالات سوء المآل.

والحقيقة أن الهدف هنا ليس مناقشة النقد السياسي بذاته، رغم أهمية

ذلك، ولكن نتيجة هذا النقد في النهاية. وعندما نتحدث عن النقد السياسي، فإن الهم منصرف إلى منطقتنا العربية بصفة خاصة، حين يكون النقد السياسي منبثقاً من نمط معين من الثقافة، هي الثقافة ذات النهايات المغلقة أو الدوغماتية، ومن نموذج معين للخطاب، هو الخطاب الأيديولوجي على اختلاف أطروحاته وتفرعاته (قومي، إسلاموي، اجتماعوي. . . إلخ)، لأن كل تلك التفرعات المختلفة إنما تصدر عن عقل واحد، وثقافة ذات بنية واحدة، وأساس مشترك واحد، وذلك بمثل ما تختلف القصور في أشكالها، إلا أن بنيتها، أو هيكلها العظمي، واحدة.

في مثل هذه الحالة، فقد تتعدد السلطات السياسية وأشكالها الأيديولوجية (ثورية، رجعية، اشتراكية، رأسمالية، جمهورية، ملكية. . . إلخ)، وأنماط الصراع بينها، إلا أن اللب واحد غالب الأحيان. فكم من «ثورة» قامت في العالم العربي المعاصر، وكلها انطلقت من باب السياسة، في ظل ظروف لا يمكن إنكار أنها كانت بيئة مناسبة لإفراز المعارضة والنقد الشديد، ولكن النتيجة كانت دائماً ممارسة السلطة بذات الأدوات وذات الخطاب، وإن اختلفت الأشكال، مما يجعل البيئة مناسبة مرة أخرى لنقد السياسة من ذات المنطلقات، وهكذا تستمر الدورة، ويستمر إفراز «الزعماء» لدرجة القدرة على التصدير. وتبدو أزلية هذه الدورة في كلمة قالها الرئيس الراحل أنور السادات (رحمه الله)، حين صرح ذات مرة أنه وعبد الناصر (رحمه الله)، آخر فراعنة مصر. معنى مثل ذلك التصريح هو أن الزمن العربي، زمن ساكن، أو هو اللازمن ذاته، طالما أن الحلقة التي لا يعرف لها أول من آخر، تستوعب مصر القديمة والجديدة معاً، دون أن يكون هناك فرق بين القديم والجديد، وما يقال عن مصر في هذا المجال، يقال عن بقية الشرق الحزين.

من أجل ذلك، يبدو أن العرب قد أصبحوا الأكثر تسيساً في العالم، والممنوعين من ممارسة السياسة في الوقت ذاته، لأن السياسة ذاتها قد أصبحت تنتمي إلى الجانب المقدس الكلي القدرة في الذهنية العربية، أو عصا موسى القادرة على شق البحر، وتفجير الصخر ماءً للمختارين من بعض البشر. ومن أجل ذلك، يبدو أيضاً أن العرب قد أصبحوا الأكثر انكشافاً للآخرين، من حيث القدرة على قراءتهم بكل وضوح، فما هم إلا كتاب مفتوح في مكتبة

عامة متاحة لكل أحد، وهو كتاب سهل القراءة لا غموض فيه، منذ داحس والغبراء وحتى الأيام الستة وأم المعارك وما أنجبته من بنين وبنات.

السياسة ونقدها، إذاً، باب مفتوح في منطقة مثل منطقتنا، ولكنه مغلق في ذات الوقت، وهذا الإغلاق هو ما يجعله مفتوحاً في واقع الحال. فهو مغلق رسمياً، ولكنه مفتوح ما دون ذلك. وكلما كان الإغلاق أكبر، كان الفتح أكبر في علاقة تبدو متناقضة منطقياً، ولكنها منطقية واقعاً ومعاشاً. وهي، أي السياسة، مجال كله منافع ذاتية لمن أراد ذلك، ودائرة مفرغة بذاتها لمن أراد تغيراً فعلياً وليس مجرد اختلاف أشكال الحكم والسلطة. فلو نظرت نظرة سريعة إلى التاريخ العربي السياسي الحديث والمعاصر، لوجدت تغيرات كثيرة في أشكال الحكم المتعاقبة والمتزامنة، واختلافاً واسعاً في فروع الخطاب السياسي. ومع كل ذلك الاختلاف والتغير، لو قارنت نظام حكم معين اليوم مع سابق له، ويفترض أن يكون نقيضاً له، لما وجدت اختلافاً ولا تغيراً. السبب في ذلك هو أن الجميع يدخلون مجال السياسة من باب «عقلي» واحد، إن صح التعبير. المطلوب إذاً هو نقد الثقافة، والعقل الذي يفرزها وتفرزه، ولكن مثل هذه المسألة محفوفة بالمكاره والمخاطر، مع نسبة ضئيلة من المنافع الذاتية التي يوفرها مجال السياسة. وعندما نتحدث عن المنافع الذاتية، فليس ذلك شجباً أو تقليلاً من شأنها، بقدر ما هو تقرير لما هو كائن. فكل هدف، وكل غاية، وكل نشاط وسلوك إنساني، لا بد أن يكون محتوياً على شيء من المنفعة الذاتية، بوعي أو دون وعي، مهما كانت عمومية ذلك الهدف أو السلوك.

ناقد العقل والثقافة لن يحصل، بأي حال من الأحوال، على «جماهيرية» ناقد السياسة، رغم الأثر الجذري البعيد لنقد من النوع الأول، وربما بسبب ذلك أيضاً لا يمارس نقد الثقافة إلا قلة في عالم مثل عالمنا العربي، حيث السياسة تدخل في نسيج كل شيء، وهي باب البروز والجماهيرية والسلطة في أحيان كثيرة. أما ناقد الثقافة، فقد يستعدي الجماهير والسلطة السياسية في ذات الوقت، لأن الجميع (السلطة والمجتمع)، ينطلقون من ذات المسلمات الفكرية والعقلية، حتى في أشد حالات قمع السلطة للمجتمع، رغم أن نقد الثقافة هو الذي يحقق التغير الضروري في النهاية، والذي يحقق الغاية الجماعية في المدى الطويل. فالغرب لم يحقق ما هو فيه اليوم من سيادة معرفية

وثقافية وسياسية واقتصادية، إلا عن طريق نقد العقل والثقافة أولاً، وليس النقد السياسي المجرد. نعم حدث نقد سياسي بعد ثورة العقل في الغرب، ولكنه كان نقداً قائماً على مرتكزات العقل الجديد، ولم يكن منتمياً إلى فضاء العقل القديم. فالثورات الفكرية والعلمية التي قام بها فرانسيس بيكون أو كوبرنيكس أو جاليليو أو نيوتن مثلاً، كانت هي الأساس المعرفي الذي مهد للتغيرات الاجتماعية الأوروبية، التي كانت بدورها أساساً لخطاب سياسي مختلف، كان بدوره أساساً لنقد سياسي مختلف. فتجارب فرانسيس بيكون البسيطة، والتي لا علاقة مباشرة لها بالسياسة من قريب أو بعيد، كانت هي الأساس الذي أدى إلى تغير طريقة تعامل الإنسان مع الطبيعة من حوله، وتغير مفهوم الطبيعة ذاته، والذي أدى في النهاية إلى إمكانية قيام الثورة الصناعية، التي أنتجت مجتمعاً جديداً كان أساساً لنشوء خطاب سياسي جديد، وهكذا.

المعضلة العربية، كما يمكن أن تسمى، هي في تسيس العقل العربي والتاريخ العربي والثقافة العربية، إن كان هناك شيء محدد يمكن أن ينضوي تحت هذا المفهوم، في ظل مفاهيم ساكنة المحتوى، وإن كانت مختلفة الشكل. تحولنا من القبيلة أو الطائفة، أو ما شابه ذلك، إلى دولة وطنية «حديثة»، ولكن السلطة السياسية في محتواها وممارستها، لا تزال تنتمي إلى فضاء القبيلة والطائفة ونحوهما، ولا يزال الانتماء مرتبطاً بتلك التنظيمات الاجتماعية القديمة، رغم الجنسية الموحدة. من أجل ذلك، لا زال نقد السياسة عندنا قائماً على أسس تقليدية المحتوى، وإن كان حديث الشكل الخارجي. فنحن نتعامل مع الدولة، وفق المفهوم الحديث، تعاملنا مع القبيلة مثلاً، يتساوى في ذلك الحاكم والمعارض، المثقف والعامي، فالكل ينتمي إلى فضاء معرفي واحد، حين يكون هناك حفر في تلافيف العقل المهيمن. وطالما كان الحال بهذا الشكل، فلا تتوقعوا جديداً، وإن كان هناك جديد، وسنستمر في حلقة السياسة المفرغة، في خطابها وأحداثها المكرورة المتشابهة، طالما أن آلة الإنتاج الفعلية لم تمس، وهي الثقافة المهيمنة.

العالم قراءة: حكايات تبحث عن معنى

تروي ألف ليلة وليلة أنه كان في قديم الزمان، وسالف العصر والأوان، تاجر من أهل مصر يقال له عبدالرحمن، وقد رزقه الله بنتاً في غاية الحسن والجمال سماها كوكب الصباح، وولداً في غاية الملاحة والبهاء سماه قمر الزمان. وقد تعلق قلب قمر الزمان بصبية في البصرة، سمع عن حسنها وجمالها واعتدال قدها، من أحد الدراويش الذين كانوا يجوبون الآفاق، ويضربون في الأرض على غير هدى. فشد قمر الزمان الرحال، وسافر إلى البصرة، وأخذ معه الكثير من المال والجواهر. أما المال، فقد سرقته «العرب» في الطريق، وأما الجوهر، فقد أخفاه وتصنّع الموت وبذلك نجا من العرب. وعن طريق عجوز زوجة مزين فقير دخل عنده بالصدفة، علم قمر الزمان أن تلك الصبية متزوجة من شيخ جواهرجية البصرة واسمه المعلم عبيد. ولا أدري لماذا لا تذكر الحكاية اسم الصبية، وقد يكون مرد ذلك أن الراوي لا يريد إعطاءها قيمة من خلال إعطائها اسماً وتعريفاً، وبالتالي كينونة محددة. ووعدته العجوز أن تحقق مراده بوصال الصبية وفق خطة أعدتها لذلك.

وتستمر الحكاية فتقول إن الصبية عشقت قمر الزمان عن طريق السماع (الكلمة) أيضاً، حين وصفه لها زوجها بعد أن أعطاه قمر الزمان فصاً ثميناً من الجوهر كي يصوغه له خاتماً، ثم منحه إياه، وكذلك فعل بفصين آخرين، مادحاً كرمه وحسنه واعتداله. فطلبت الصبية من زوجها أن يدعوه للعشاء في منزلهم، وهذا ما حدث فعلاً. ولكن الصبية سقتهما بعد العشاء شراباً منوماً (ولا أدري لماذا، طالما أن الفتى كان مرادها، ولكن ألف ليلة ذاتها عبارة عن رموز وإشارات، وليست بالضرورة واقع حال مألوف)، فنام قمر الزمان، ودخلت عليهما الصبية وهي في غاية الغضب، وأخذت تنظر إلى وجه قمر الزمان وتقول: «كيف ينام من عشق الملاح»، ثم فعلت به ما أرادت دون أن

يحس إلى الصباح، ووضعت في جيبه «أربعة عواشق» (لعلها عروق ريحان)، ثم عادت بمثل ما أتت. لم يفهم قمر الزمان الإشارة، ولكن العجوز أفهمته أن الصبية تقول ليس للعشاق أن يناموا.

وعندما دعاه المعلم عبيد للمرة الثانية، حصل نفس الشيء، ولكن الصبية وضعت هذه المرة سكيناً. وبينت العجوز لقمر الزمان أنها تقول له إنك لست بعاشق، ولذلك تستحق الذبح. وفي المرة الثالثة، لم يشرب قمر الزمان الشراب المنوم، ولكنه تصنع النوم، بعد أن وضحت له العجوز أن العلة في ذلك الشراب الذي يتناولانه بعد العشاء. وعندما دخلت الصبية وبيدها نصل حاد وهي تقول: «ثلاث مرات وأنت لم تلحظ الإشارة يا أحمق الآن أشق بطنك»، هب واقفاً وهو يضحك، وبقيا إلى الصباح في. . . حسب أوصاف ألف ليلة.

وفي رواية **اسم الوردة**، لأمبرتو إيكو، يصل الراهب الفرنشسكاني غوليالمو دا باسكارفيل، وتلميذه الراهب البندكتي المبتدىء أدسو، إلى مشارف دير مجهول الاسم والمكان. وقبيل وصولهم إلى بوابة الدير، سمعوا جلبة عند أحد المنعطفات، ثم ظهر جمع من رهبان الدير وخدمه، وعلى رأسهم قيّم الدير بنفسه، وهم في حالة هرج ومرج. وبعد أن حيا قيّم الدير «الأخ» غوليالمو، قال له الأخير دون مقدمات، إن الجواد الذي تبحثون عنه لا بد أن يكون قد اتجه إلى الدرب على اليمين، وستجدونه عند مصب النفايات، ولا بد أنه الجواد «برونيلو»، ثم وصفه بدقة في كل تفاصيله. فسأل القيّم الأخ أين شاهد الحصان، فأخبره أنه لم يشاهده إطلاقاً، وهنا بهت القيم واعتقد أن ذلك من كرامات الأخ غوليالمو.

وعندما سأل أدسو أستاذه كيف عرف كل ذلك، أجابه بغضب: «يا عزيزي أدسو، إنني منذ أن بدأنا الرحلة وأنا أعلمك أن تقرأ الدلالات التي يكلمنا بها العالم وكأنه كتاب كبير»، ثم شرح له ما استغلق عليه فهمه فقال: «عند مفترق الطرق، ارتسمت بكل وضوح على الثلج الذي لا يزال طرياً آثار حوافر جواد، متجهة نحو الدرب الذي كان على يسارنا. وكانت المسافة بين الحافر والآخر ضيقة ومتساوية مما يدلنا على أن الحافر كان صغيراً ومستديراً وأن الركض كان منتظماً جداً. واستنتجت من ذلك طبيعة الجواد وأنه لم يكن يعدو بارتباك كما تفعل الدابة المهتاجة. وحيث تكون أشجار الصنوبر سقفاً

طبيعياً كسرت بعض الأغصان حديثاً على ارتفاع خمسة أقدام بالضبط. وفي إحدى أجمات التوت، حيث دار الحيوان ليأخذ المسلك على يمينه، وهو يحرك ذيله الجميل باعتزاز، بقيت بين الأشواك شعرات طويلة شديدة السواد. . . وأخيراً لا تقل لي إنك لا تعرف أن ذلك المسلك يؤدي إلى مصب النفايات، لأننا عند صعودنا المنعطف السفلي رأينا سيلان الأوساخ ينزل عمودياً تحت البرج الجنوبي، ملوثاً بياض الثلج. ونظراً لوضع مفترق الطرق فلا يمكن أن يؤدي ذلك المسلك إلا نحو ذلك الاتجاه».

واقتنع أدسو بهذا التحليل، ولكنه كان مندهشاً من معرفة الأخ غوليالمو لرأس الحصان الصغير، والأذنين النحيفتين، والعينين السوداوين، وفوق كل ذلك، اسم الحصان، مما ليس له أثر أو إشارة على الأرض. فأجاب غوليالمو: «يقول أزيدورو دي سيلفيا إن جمال الجواد يتطلب أن يكون له رأس صغير وعظمي كما لو كان الجلد ملتصقاً بالعظم، وأذنان نحيفتان ومدببتان وعينان كبيرتان ومنخران واسعان ورقبة مستقيمة وعرف وذيل فاخران وحافر مستدير ثابت» فلو لم يكن الجواد الذي استنتجت أنه مر من هنا أحسن جواد في الاصطبل فلا يمكنك أن تفسر لماذا لم يخرج السواس وحدهم لملاحقته، وإنما تكلف عناء ذلك القيم نفسه. ولكن ماذا بشأن الاسم؟ فسخر غوليالمو من تلميذه وقال: وكيف تريد أن تسميه إذا كان بوريدانو العظيم، الذي يوشك أن يصبح رئيس جامعة في باريس، عندما تحدث عن جواد جميل، لم يجد اسماً أرشق من برونيلو؟».

وفي نوادر العرب، قصة شبيهة بذلك. إذ يحكى أن أخوة ثلاثة مات والدهم، وترك لهم وصية يعلمهم فيها كيفية قسمة المال بالإشارة والدلالة، وليس بالصراحة. ولكنهم لم يفهموا إشارات الوصية، فدلوهم على حكيم قادر على فك رموزها. وفي الطريق، قابلهم شخص تبدو عليه علامات الارتباك والعجلة، فقالوا له: «هل تبحث عن بعيرك الضال؟»، فقال نعم. فقال له أحدهم: أهو أبتر، فقال نعم. وقال له آخر: أهو أحول؟ فقال نعم. فقال له الثالث: أهو أعرج؟ فقال نعم. فقالوا له ما رأيناه. ولكن الرجل أمسك بهم وقال: والله ما أخذ بعيري غيركم، وجرهم إلى الحكيم الذي كانوا يقصدونه. وهناك شرحوا للحكيم كيفية معرفتهم لأوصاف البعير فقالوا: أما أنه بعير ضال، فقد عرفنا من عدم انتظام خطواته والفرق بين كل خطوة

وخطوة. وأما أنه كان أحول، فقد عرفنا ذلك من كونه يأكل من الأجمة القليلة العشب ويترك الكثيرة. وأما أنه كان أبتر، فقد عرفنا ذلك من تجمع روثه في مكان واحد. وأما كونه أعرج، فقد علمنا ذلك من اختلاف وطء خف عن خف. فاقتنع الحكيم بإجاباتهم، وقال للرجل أن يبحث عن بعيره فليسوا بأصحابه. ثم سألهم عن حاجتهم، وتستمر القصة، وفي بقيتها من الغرائب أكثر من أولها.

ما الذي يجمع بين كل هذه القصص والنماذج: عاشق ومعشوق من شرق سحري، أستاذ وتلميذ من غرب هوسي، وثلاثة أخوة من أعماق زمان بلا حدود؟ القراءة هي ما يجمع بين هذه النماذج الثلاثة. فالقراءة هي القدرة على فك الرموز. فأنت حين تتعلم «فك الحرف»، إنما تتعلم كيفية الاستدلال على المعاني التي تحملها وتشير إليها الرموز، وهي الحروف في هذه الحالة. فالمعاني لا تعبر عن نفسها مباشرة، ودون جسد تتمثل فيه، وذلك مثل الروح التي لا بد لها من جسد يحتويها، حتى يمكن أن تكون كائناً اجتماعياً، وبغير ذلك فهي سابحة في عالم اللانهائية غير المؤطر. قد يأتي بعض الأشخاص مثلاً فيقولون بإمكانية الحصول على المعنى مباشرة ودون وسيط من رمز إشارة، كالمتصوفة مثلاً وأصحاب الحدس المباشر، وقد نحس بعض الأحيان أن لدينا من المعاني في داخل النفوس ما لا يمكن أن نعبر عنه، أو يحتويه رمز أو إشارة (وما اللغة إلا مجموعة من الرموز والإشارات)، ولكن كل ذلك خارج موضوعنا هنا. المتحدث عنه هنا هو قابلية انتقال المعاني من كيان لآخر، وفقاً لرمز أو إشارة يمكن قراءتها، ومن ثم حصول «توحد» للمعنى، إن صح التعبير، لدى كل الكيانات التي تحاول أن تقرأ بعضها بعضاً، أو تحاول إخراج المعنى من حالته الهلامية غير المؤطرة عندما يكون في داخل الذات، إلى حالة مدركة ومؤطرة، ومن ثم المشاركة في المعنى. وما اللغة وحروف القراءة إلا وسائط لذلك بشكل عام.

كل ذلك مدرك ومفهوم، ولا جديد في الأمر. ولكن الجديد، إن كان هناك جديد، هو عندما تختلف اللغات وتتعدد القراءات. ولا نقصد بذلك اللغات المعتادة، ولا القراءة المتفق عليها، ولكن المقصود هو عندما يتحول كل شيء إلى كتاب يحتاج إلى من يفك رموزه وإشاراته، في حالة من عدم الاتفاق على قراءة موحدة لهذه الرموز وتلك الإشارات. فالصبية عندما وضعت

العواشق والسكين لقمر الزمان، كانت تريد أن تنقل له معنى واضحاً بالنسبة لها تماماً، ولكن قمر الزمان كان «أمياً» في فك حروف هذه اللغة، وكاد أن يدفع حياته ثمناً لهذه الأمية لولا أن قيض الله له عجوزاً خبيرة بقراءة حروف هذه اللغة. وعندما قبض صاحب البعير على الأخوة الثلاثة، كان مرد ذلك عدم قدرته على قراءة الرموز المحيطة، وكان أسير القراءة السائدة المعتادة من أنك إذا وصفت شيئاً بتلك الدقة التي وصف بها الفتية البعير، فلا بد أنك رأيته، وهو ما لم يكن، ولكن أنى للأعرابي تلك القراءة المتقدمة. وذات الشيء يمكن أن يقال عن غوليالمو وقيّم الدير، الذي، ونتيجة «أميته»، عزا معرفة الزائر للكرامة والخوارق، بينما هي مجرد قراءة وإن اختلفت الحروف.

ويبدو أن كثيراً من مشاكل الإنسان في هذا العالم، سواء الأفراد أو الجماعات أو الدول وحتى الثقافات والحضارات، هي مشاكل قراءة متبادلة، واختلاف «الحروف» التي نقرأ من خلالها بعضنا بعضاً. فالبعض مثلاً يعادي الغرب، والغرب يعاديهم، لاختلاف قراءة كل منهما لرموز الآخر، أو ربما لتقديم الرمز غير المناسب تعبيراً عن معنى مناسب في ذهن صاحبه، ولكنه ليس كذلك في ذهن متلقيه، وذلك مثل القطة التي أرادت التعبير عن امتنانها لصاحبها، فاصطادت له فأراً سميناً. والبعض يعادي كل العالم لأنه ببساطة غير قادر على قراءة هذا العالم وفق الرموز والإشارات التي يقدمها، والتي يقرأها البعض الآخر بشكل جيد، فيسود القارىء الجيد ويموت الأمي، وذلك مثل ما كاد أن يحدث لقمر الزمان لولا مستشارته الداهية، ومثل ما يحدث فعلاً للعراق في حرب الخليج الثانية حين كانت القيادة العراقية «أمية» في قراءتها لما يحيط بها من حروف كانت واضحة للآخرين، ولكنها كانت طلاسم للجانب العراقي، أو قرئت بشكل مختلف، فكان ما كان.

وقراءة ما هو محيط بنا من حروف ورموز وإشارات متحولة دوماً، تعني ضمن ما تعني القدرة على قراءة القارىء نفسه، والآلية التي من خلالها يقرأ ما هو حوله. فغوليالمو لم يعرف أن الجواد الضائع كان واسع العينين، طويل العنق، عظمي الرأس، وأن اسمه برونيلو من خلال إشارات «موضوعية» في كتاب الطبيعة المفتوح، ولكنه أدرك ذلك من خلال معرفته للآلية التي يقرأ بها الآخر (قيم الدير والرهبان) العالم من حولهم. فطالما أن الجواد بتلك القيمة التي دفعت قيم الدير للخروج للبحث عنه، فلا بد أن يكون ذلك الجواد

بتلك الصفات المثالية، ولا بد من أن يكون اسمه برونيلو. والعجوز التي قرأت إشارات الصبية، كانت على إدراك بكيفية عمل عقلها قبل معنى إشاراتها. فالعواشق والسكين لا معنى لها دون أن يكون ذلك في إطار من طبيعة علاقة الصبية بقمر الزمان من ناحية، وفي إطار من آلية العقل الذي من خلاله تفكر الصبية من ناحية أخرى. إنها معرفة آليات عقل في علاقته مع الرموز المحيطة ضمن علاقة معينة. هكذا يجب أن يُقرأ العالم لمن أراد العيش فيه، وإلا فإن الذبح في الليلة الثالثة.

وأكلت الجرذانُ الحديدَ...

يُروى أن «جحا» استعار من جاره قدراً قديمة ذات يوم. وبعد أيام قليلة، أعاد القدر إلى صاحبها، ومعها قدر أصغر، شاكراً إياه، ومبشراً إياه بأن القدر الكبيرة أنجبت قدراً صغيرة. فرح الجار فرحاً شديداً، وأعاد القدر الكبيرة إلى جحا، وطلب منه إبقاءها لديه، فهو ليس بحاجة لها. وبعد أيام، جاء جحا مرجعاً القدر الكبيرة، ومعها قدر صغيرة أيضاً، وحدث نفس الشيء مع الجار. ثم مرت أيام طويلة، تحولت إلى أسابيع وشهور، ولم يعد جحا بالقدر. فذهب إليه الجار مطالباً بها، ولكن جحا أخذ يبكي وينعي إليه القدر، التي توفيت قبل أيام وهي في حالة وضع، ودفنت في مدافن القرية. فأمسك الجار بتلابيب جحا، وهو يقول غاضباً: «أوظننتني مغفلاً أو أبله؟.. وهل تموت القدور؟!..» فضحك جحا بخبث وهو يقول: «ولِمَ لا... فالقدور التي تلد، لا بد أنها تموت...».

وفي **كليلة ودمنة**، يروي كليلة أنه كان بأرض كذا تاجر، فأراد الخروج إلى بعض الوجوه لابتغاء الرزق، وكان عنده مائةُ منٍّ حديداً فأودعها رجلاً من إخوانه وذهب في وجهه، ثم قدم بعد ذلك بمدة فجاء والتمس الحديد، فقال له: إنه قد أكلته الجرذان. فقال: قد سمعت أنه لا شيء أقطع من أنيابها للحديد، ففرح الرجل بتصديقه على ما قال وادّعى، ثم إن التاجر خرج فلقي ابناً للرجل فأخذه وذهب به إلى منزله، ثم رجع إليه الرجل من الغد فقال له: هل عندك علم بابني؟ فقال له التاجر: إني لما خرجت من عندك بالأمس رأيت بازياً قد اختطف صبياً ولعله ابنك، فلطم الرجل رأسه وقال: يا قوم هل سمعتم أو رأيتم أن البُزاة تختطف الصبيان؟ فقال: نعم وإن أرضاً تأكل جرذانها مائة منٍّ حديداً ليس بعجب أن تختطف بزاتها الفيلة، قال له الرجل: أنا أكلت حديدك وهذا ثمنه فاردد عليّ ابني.

قد تبدو الحكايات السابقة مجرد طُرف نقرأنا ثم ننساها، بعد أن نبتسم قليلاً. ولكن إمعان النظر في مثل هذه الطُرف يكشف عن معان كثيرة، لعل من أهمها المحددات الحقيقية لكثير من أنماط التفكير والسلوك التي نعتقد بعقلانيتها ومنطقيتها، ولكنها في الحقيقة تملك منطقها الخاص، وعقلانيتها الذاتية، بعيداً عما هو متفق عليه من منطق وعقلانية، سواء بين الأفراد أو الجماعات أو الدول. فمثلاً، قضية مثل قضية «توظيف الأموال» الشهيرة، وغيرها من مؤسسات الاستثمار «الحلال»، لا تخرج في جوهرها عن حكاية جحا وجاره والقدر بينهما. يصدق المستثمر أن يلد القرش قرشين، ويبتهج كثيراً بذلك، ولكنه لا يصدق حين يموت القرش بنفس الطريقة التي ولد فيها، ويضيع الاستثمار كله، ويتهم القاصي والداني باللعب عليه، ولكنه لا يتهم نفسه، التي صدقت، أو أرادت أن تصدق في الحالة الأولى أن القدر تلد، ولكنها عادت إلى المنطق الحقيقي المُسير للأمور في الحالة الثانية، ورفضت تصديق أن القدر تموت، رغم أن أحكام العقل تقول إن البعرة تدل على البعير، ومن يلد لا بد أن يموت، فالولادة شاهد من شواهد الموت والفناء.

وقضية أولئك الناعقين ليلاً ونهاراً من طلاب السلطة بأقصر طريق، اعتماداً على إثارة الرغبات، واللعب بالوجدانيات، الذين يعدون بكل شيء، ويضعون القمر في يد والشمس في يد، وتصدقهم الأكثرية بسذاجة، أو بالقفز على منطق الأمور لتصدق، ثم تفاجأ بهم بعد الوصول إلى السلطة بأنهم كانوا كذلك الرجل صاحب جرذان الحديد، فتعود إلى المنطق من جديد، ولكن بعد أن تكون الجرذان قد أكلت الحديد، والبزاة قد خطفت الولد. ففي بلاد تأكل جرذانها الحديد، من المنطقي أن تخطف بزاتها الفيلة والخراتيت أيضاً. ومنطق الطُرف السابقة ينطبق أيضاً على كثير من مثقفينا وسياسيينا ووعاظنا والمشتغلين بالشأن العام في بلادنا، عندما يخدعون البسطاء، ويحولون لهم البحر طحينة، كما يقول أهل مصر، وهم يعلمون تمام العلم أن البحر لا يمكن أن يتحول إلى طحينة.

يخرج أحدهم، فيتحدث عن كيف يمكن أن نكون أفضل العالم، وكيف نتسيد العالم، وكيف نقضي على أميركا وروسيا وأوروبا، وكيف يتحول التخلف إلى تقدم، والفقر إلى بحبوحة في بضع سنين، وربما أيام معدودات،

فتبدو المسألة بسيطة، رغم أن المتحدث ذاته هو أول العالمين أن المسألة مسألة منطق أمور، وكل نتيجة لا بد أن تكون بنت مقدماتها، ولكن منطق جرذان الحديد يفرض نفسه، والقدر تلد ولا تموت، لهذا الغرض أو ذاك، وتكون الضحية هي البسطاء من الناس الذين يصدقون، لأنهم يريدون أن يصدقوا، ثم يكتشفون أن القدر التي تلد لا بد أن تموت، فيعودون إلى منطق الأمور، ولكن بعد أن تكون الأمور ذاتها قد ضاعت، فلا يمكن الحصول على منطق القدر والجرذان، ولا يمكن الاستفادة من منطق طبيعة الأمور، ولعل في ذلك شيئاً من تفسير لجزء كبير من تاريخنا العربي المعاصر.

وفي فيلم «العار»، للراحل «عاطف الطيب»، نجد أمثلة عديدة على المنطق السائد في تلك البلاد التي تأكل فيها الجرذان الحديد، وتخطف فيها الباز الصبيان والأفيال. ففي الفيلم، يدور حوار مليء بالدلالات بين اثنين من أبطال الفيلم، نور الشريف ومحمود عبد العزيز (كمال وعادل). كان الاثنان يجلسان في «غرزة» ويدخنان «الحشيش»، فيسأل عادل كمالاً «إلا قولي يا أبو كمال... اللي بنشربه ده، حلال والا حرام؟»، فيرد عليه كمال: «إن كان حلال، ادينا بنشربه، وإن كان حرام، ادينا بنحرقه»، فيضحك عادل بحبور وهو يردد بنشوة: «دايماً جاهز يا أبو كمال، دايماً جاهز». «دايماً جاهز»، هذا هو مفتاح المنطق الحقيقي المُسير للسلوك، بعيداً عن قواعد المنطق، وآليات العقل والعقلانية، التي قد ندعو لها، وندعي وصلاً بها، ولكننا أول ناقضيها حين تصطدم برغبة أو مصلحة، ويذات العقل والمنطق.

وفي مشهد آخر في الفيلم، يجلس أبطاله الثلاثة، حسين فهمي (شكري) مع السابقين، في أحد المطاعم الفاخرة، للتخطيط لكيفية جلب شحنة من الحشيش إلى داخل البلاد. كان عادل وشكري مضطربين، فهذه أول عملية لهما، وبعض من وخز الضمير يعذبهما، ولكنهما أسكتاه «بمنطق» عدم القدرة على تحمل الفقر، و«عقلانية» البعد عن البهدلة، فطلبا كأسين من المشروبات الكحولية، فيما طلب كمال كأساً من عصير الليمون. استغرب الاثنان من سلوك كمال، فسألاه عن السبب، فأخبرهما أن الخمرة حرام. وهنا يضحك شكري وعادل، ويقومان بالتعليق على كمال، والسخرية منه بالقول: «يا رايق... نحن لا نفهم، كيف يمكن أن تتعاطى الحشيش وتتاجر

به، وتُحرم الخمرة؟»، فيرد عليهما كمال: «وأنا لا أفهم، كيف تتعاطيان الخمرة، وتحرمان الحشيش؟»... كل من الطرفين ينطلق من منطقه الخاص، ويعتبره هو ذات المنطق، وكلا الطرفين يبتسران المنطق العام ويختزلانه، وتبقى الرغبة والمصلحة الذاتية هي المعيار في خاتمة الأمر، حتى وإن كان ذلك وفق آليات عقلية قد لا يدركها صاحب الرغبة ذاته بشكل مباشر أكثر الأحيان. فكمال في المثال السابق، ليس بالضرورة أنه يناقض نفسه، وإن كان هناك من يناقضون أنفسهم وهم يعلمون، أو أنه يفعل شيئاً هو غير مقتنع فيه في داخله. المشكلة هي أنه مقتنع في داخله أن «منطقه» هو «المنطق»، وهنا تكمن الكارثة.

في كل الحكايات السابقة، هناك نتيجة واحدة تفرض نفسها، ألا وهي أن ما يريده الفرد، أو الجماعة أو الدولة، غالباً هو ما يحدد السلوك الفعلي، وبدون شعور ووعي مباشر أكثر الأحيان، مهما كانت القيم والمبادىء التي يحملها، ومهما كان منطق الأمور واضحاً في مثل هذه الأحوال. ففي حالة قدر جحا، قبل الجار إمكانية القدر على الولادة، رغم علمه أن القدر لا يُمكن أن تلد، وربما اعتقد صادقاً أن القدر قد ولدت بمعجزة، مدفوعاً لهذا اليقين بالرغبة في الحصول على قدرين بدل واحدة. ولكنه عاد إلى منطق الأمور بعد خبر وفاة القدر، رغم أنها كانت في حالة مخاض كما هو مفترض. لقد جزّأ صاحبنا المنطق هنا وابتسره، فأخذ منه ما شاء، وترك ما شاء، بآليات عقلية غاية في اللاعقلانية والتعقيد (فاللاعقلانية لا تعني انعدام العقل على أي حال)، وكانت المصلحة البحتة، وإرادة سلوك معين هي المحدد الفعلي في النهاية لذات السلوك. وفي الفيلم، كان كمال سيدخن الحشيش، وكان الآخران سيشربان الخمر مهما كان الوضوح في منطق التحليل والتحريم والتجريم مثلاً. فحين تُبتسر الأشياء، ويؤخذ من هذا الشيء ما يراد ويُترك ما لا يراد (أسلوب التوفيق في العقل العربي المعاصر)، يكون كل شيء ممنطقاً وممكناً، إلا المنطق ذاته. فإن كان الحشيش حراماً، فهم يحرقونه، وإن كان حلالاً فهم يدخنونه، المهم في الأمر أن السلوك مبرر في كل الأحوال، رغم ابتسار المنطق، وانتقائية ما يراد منه وما لا يراد، حسب الحاجة والرغبة والمصلحة والمراد. بل إنه حتى المجرم، الذي يقتل بيد باردة، لا تجده يعتبر ما يقوم به إجراماً في أحيان كثيرة، فهو يمنطقه حتى يصبح مبرراً، ولعل

المشتغلين بعلم النفس يفيدوننا أكثر في مثل هذه القضايا.

ومنطق قدر جحا، وجرذان الحديد، و«عار» الطيب، تجده في مختلف أنماط السلوك الفردي والجمعي. بل ومن الممكن أن يتحول إلى منهج يُنظر من خلاله إلى السياسة والتاريخ وغيرهما من فروع المعرفة البشرية.

الخوف من التقدم

هل نريد التقدم فعلاً؟ وهل نسعى إليه جداً؟ سؤال خطر بالبال في لحظة تأمل لأوضاعنا الراهنة وأوضاعنا الماضية، خلال تاريخنا الحديث والمعاصر. في لحظة تأمل لحركة المجتمعات لدينا خلال هذا التاريخ وما أفرزه من خطاب ثقافي وسياسي. وضمير «النحن» في هذا المجال منصرف إلينا، لا بصفتنا أمةً أو شعباً أو دولة، أو غير ذلك من مفاهيم مجردة، ولكن بصفتنا أفراداً محسوسين وجماعات فرعية واضحة ملموسة، سواء كان المحدد لهذه الجماعات حدوداً إثنية أو طائفية أو فكرية أو مصلحية. ذلك لا يعني إلا علاقة بين تلك المفاهيم المجردة الكبيرة (أمة، دولة، إلخ) وما تحتها، بل إن العلاقة موجودة ومؤثرة، ولكنه يعني أنه لا يمكن أن نفهم تلك التجريدات الكبيرة بمعزل عمّا دونها، حيث إن الأخيرة هي من يعطي الأولى معناها الفعلي وحركتها الفعلية، بعيداً عن التعريفات الصرفة التي قد لا تتماشى مع واقع الحال والحركة الفعلية، بمعنى أنه كي نعرف كيف تتجسد المفاهيم المجردة الكلية في واقع الحال، فإن علينا أن نبدأ بمعرفة كيف يتحرك الملموس فعلاً، وصولاً إلى مفاهيم أقل تجريداً، ومن ثم بلوغ المفاهيم الأكثر تجريداً.

هذه نقطة، والنقطة الأخرى التي يجب إيضاحها تتعلق بالتقدم ومعناه، وفي هذا المجال فإننا لا نتحدث عن مفهوم «التقدم» فلسفياً، وإن كان هذا البعد متضمناً بشكل غير مباشر، بحيث نحدد هل إن «التقدم» تقدم فعلاً أم اسم لمسألة نسبية خاضعة لحكم قيمي أولاً وآخراً، بل هل هناك شيء يمكن أن نسميه تقدماً وآخر تخلفاً، أم إن المسألة لا وجود لها إلا في الذهن المقيّد بقيود الزمان والمكان والخطاب؟ كل هذه الأمور لا نناقشها، ولا يمكن لنا مناقشتها في هذا الحيز، لذلك كان لزاماً علينا أن نحدد ماذا نقصد بـ«التقدم» المخوف منه في حالتنا.

التقدم هنا منصرف إلى المطلب العام المعبّر عنه من خلال الخطاب دون الخوض في لجة المفاهيم. إنه النهضة واللحاق، بل التفوق على الآخر المتقدم ثقافياً واقتصادياً وسياسياً. ما هي طبيعة «تقدم» هذا الآخر في تلك المجالات؟ هذه مسألة لا نناقشها هنا لأنها تدخلنا في متاهات الفلسفة وسراديب الأيديولوجيا. كل ما نقول به هنا هو ذاك الإحساس العام بأن الآخر متقدم وأننا دون ذلك (كي لا نقول متخلفين)، وأن المطلوب هو اللحاق بهذا الآخر، والتفوق عليه إن حصل، والعودة إلى مجد تليد وحضارة كانت سائدة. كيف يكون ذلك؟ هذا ما تزخر به مفاهيم الخطاب العربي الحديث والمعاصر على اختلاف الاتجاهات، دون أثر فعلي لكلّ ذلك حقيقة، إذ إن ما كان لا يزال قائماً. فما زالوا متقدمين وما زلنا دون ذلك، بل إن الفجوة ازدادت اتساعاً عما كانت عليه مع دخول القوم ثورة المعلومات والاتصالات والديموقراطية، وبقائنا أسرى المحفوظات والشمولية. والسؤال الذي يطرح نفسه هو: لماذا لم نتقدم فعلاً رغم كل الصيحات والصرخات والشعارات والخطابات والثورات والثروات؟ هل اليابان أفضل منا وهي التي بدأت عصورها الحديثة معنا؟ وهل نمور آسيا أفضل وهم الذين لم يبدأوا إلا لاحقاً؟ وإن كان الأمر كذلك، فلماذا هم أفضل؟ هذا هو السؤال المحدق.

حاولت أن أبحث عن جواب خارج إطار الأكاديميا والتحليلات الكمية، التي تتحدث عن كل شيء خارج الإنسان، إلا أنها لا تناقش ذات الإنسان، الذي من خلاله تتحدّد معاني الأشياء، حاولت أن أصل إلى جواب عن طريق نظرة كلية لحظية، إن صح التعبير، تختصر لحظات الزمان كي تعطي زبدتها، وكان الجواب هو أننا أناس نخاف من التقدم، ولأجل ذلك نتجنبه رغم أننا نقول به ونطالب به في كل وقت وكل حين. في أعماقنا لا نريد التقدم، ولكننا نصرخ به وبأعلى صوت لإقناع أنفسنا أولاً أننا لا نخافه، ولكن الخوف كامن هناك. هذا الخوف يحتاج إلى وقفة وحديث لا ندّعي له الصحة، بقدر ما هو مجرد محاولة للوصول إلى إجابة.

يقول إرنست رينان: «إن أعظم تقدم قام به الفكر الحديث هو في إحلاله فكرة الصورة محل فكرة الوجود، وفكرة النسبي محل فكرة المطلق، والحركة محل السكون». أعتقد أن هذه الجملة هي أفضل تلخيص للعصور الحديثة والفلسفة التي تقف وراءها، ووراء هذه التغيرات المذهلة التي تميز هذه

الأزمان. وإذا أردنا أن نلخص هذه الجملة، وبالتالي زماننا الحديث، في كلمة واحدة لقلنا إنها، أي هذه الكلمة، هي «التغيير» أو «الحركة»، وذلك في مقابل «الثبات» أو الجمود والسكون الذي يميز الأزمنة السابقة. وهذا التغيير الدائم والحركة المستمرة التي تميز الأزمنة الحديثة هما انعكاس، أو قل هما تجسيد لذهنية معينة أوجزها لنا رينان في مقولته السابقة، إنها ذهنية منفتحة تبحث عن التغيير في كل وقت، وعن «الأفضل» في كل حين، وهذا هو السر في ظهور مفهوم التقدم ذاته الذي يعني الانتقال (حركة) من «الأسوأ إلى الأفضل» ومن «الأدنى إلى الأعلى»، مع الأخذ في الاعتبار الأبعاد الفلسفية والقيمية لمسائل الأفضل والأسوأ والأدنى والأعلى، والتي لا تهمنا كثيراً في هذا المجال، حيث إن نقاشنا منصب على مسألة الحركة والتغيير ذاتها دون التطرق إلى من يتحرك وإلى أين يتحرك وكيف يتحرك.

وإذا نظرنا إلى الذهنية العربية، أو قل العقل العربي، فسنجد أنها ذهنية ربيت ونشأت على السكون والتوجس من الحركة والتغيير الذي قد يصل بعض الأحيان إلى مرحلة «الفوبيا». من أجل ذلك، هنالك في هذه الذهنية شيء دفين يجعلها في حالة خوف دائم من التغيير والحركة، وبالتالي التقدم مهما كان تعريفه طالما أنه يتضمن الحركة والتغير الدائمين. بالإضافة إلى ذلك، ربيت هذه الذهنية ونشأت على اعتقاد راسخ مفاده أن أصحابها هم خير أهل وأرضهم خير أرض، وأن تاريخهم ومجدهم هما خير تاريخ ومجد. وعندما تنظر هذه الذهنية إلى ما حولها وإلى بقية أهل الأرض هؤلاء، فإنها تصدم واقعياً بأنهم، أي أهل الأرض، أفضل حالاً وأكثر فاعلية ومشاركة في حضارة ومجد هذا الزمان، من كل ذلك، تقع الذهنية العربية في حالة من الصراع المشل والتناقض المحيّر: فمن ناحية، هي ذهنية قائمة على السكون وحب الثبات في محيط لا يعترف إلا بالحركة وما ينبثق عنها من ذهنية مختلفة. ومن ناحية أخرى، هي ذهنية معتزة بذاتها إلى درجة الشوفينية في محيط من الواقع يقول إن الذوات الأخرى أفضل منها في هذا الزمان، وفق مقاييس ومعايير مختلفة للتقدم والتخلف عما تحمله هذه الذهنية عن ذاتها وموقعها. بالإضافة إلى ذلك كله، فإن هذه الذهنية مقتنعة بمسلّمة منطقية تفرض نفسها، مفادها ضرورة المشاركة في حضارة هذا الزمان استيعاباً واكتساباً وممارسة، إذا كان للذات أن تبقى وإذا كان للكيان أن يدوم. ومن هنا تتحدد

معالم الصراع الذاتي في الذهنية العربية، فمن ناحية لا بد من التغير والتقدم إذا كان البقاء مطلوباً، وإذا كانت المنافسة الحضارية ضرورية، ولكن ذلك مقيد بقيود العقل المحدد بمفاهيم ساكنة ترفض الحركة والتغير لأن في مثل ذلك تهديداً للهوية أو الذاتية التي يحملها الذهن عن نفسه. هذه هي المعادلة التي تحكم الذهن العربي هذه الأيام وتجعله في حالة من الشلل والخوف الدائمين: فهو خائف من التغير لأنه مهدد للذات الأصلية والهوية الثابتة، ولكن لا بد من التغير إذا كان بقاء الذات مطلباً، إذ بغير ذلك لا بقاء. وهو خائف من هيمنة الآخر بأي شكل من الأشكال، ولذلك فإنه يميل وجدانياً إلى العزلة وعدم الاتصال، ولكنه مُجبر على التعامل مع هذا الآخر والانفتاح عليه بشكل أو بآخر، ومن هنا تنبثق الحيرة وتتسع دائرة الخوف، سواء في الميل إلى العزلة أو في الاعتراف بضرورة الانفتاح.

وقد حاول العقل العربي حل مثل هذه الإشكالات عن طريق إنتاج خطاب يحاول التوفيق بين النقائض، بين معتقدات الذات عن ذاتها، بكل ما يتضمنه ذلك من مفاهيم تتميز بالسكون المطلق (ولا أقول مجرد الثبات)، وبين ما يفرضه واقع الحال من ضرورة الحركة وما ينبثق عن ذلك من مفاهيم مغايرة. خطاب يحاول التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، الدين والدولة، الأنا والآخر، وغير ذلك من مفاهيم وأطروحات جعلت من الخطاب العربي المعاصر خطاب نقائض، إذا نظر إليه إبستمولوجياً، غير قادر على التأثير الفعلي في حركة المجتمع لأنه، ببساطة، لم يتطرق إلى ذات الذهن الذي هو مصدر هذه النقائض، وبذلك فإنه وسّع من دائرة الحيرة والقلق، ومن ثم الخوف بدون أن يكون حلاً لكل ذلك.

نعم، هنالك أشياء كثيرة تغيرت، فقد جاءت ثورات وظهرت ثروات، وتغير الإطار الخارجي للمجتمعات العربية، الذي إذا نظر إليه كمياً يوحي بأن هنالك حركة وتغيراً وتقدماً: اتساع المدينة، استخدام الأجهزة الحديثة، زيادة عدد مؤسسات التعليم وعدد المتعلمين، وغير ذلك من مؤشرات كمية. إلا أن كل ذلك تغير خارجي متعلق بالقشر دون اللب الذي هو ذات العقل وذات الذهن، والذي أصبح أكثر خوفاً وقلقاً عندما يرى كل هذه التغيرات الخارجية ولا يستطيع استيعابها سوسيولوجياً وإبستمولوجيا. فالحداثة والتقدم ونحوهما حالة ذهنية قبل أن يكونا حالة مادية، وما التغير المادي إلا تجسد للتغير

الذهني وبغير ذلك فإنه يبقى بلا روح إبداعية دافعة وبالتالي فإنه سوف يبقى دائماً معتمداً على «الجلب» دون الإبداع الذاتي الذي هو سر التقدم. بل إن مثل هذا التغير المادي البحت سوف يبقى مصدراً للقلق المرضي والخوف الدائم من كل شيء وأي شيء، مما يقتل حقيقة روح الإبداع، ويجذر التخلف رغم القشرة الحضارية الظاهرة.

ومن أجل أن يعيد الذهن التوازن إلى الذات، فإنه لا يعترف بالخوف والشلل بل يحاول أن يخفيهما عن طريق إلقاء اللوم، في التخلف وعدم القدرة على الحركة الفعلية، على شيء خارج الذات.

ومن هنا نستطيع أن نفسر ذهنية المؤامرة في العقل السياسي العربي وشجب عامل «خارجي» بصفته المسؤول عن هذا أو ذاك من مثالب وقيود على الحركة، فتارة هو الاستعمار أو الأمبريالية، وتارة هي الصليبية، وتارة أخرى هي أميركا، وتارة أخرى هي «الاستهداف» العالمي لكل شيء لدينا وأي شيء نفعله، رغم أننا حقيقة لا نفعل شيئاً. بل لو أن عنزاً ماتت في أطراف العراق أو الشام لكان الملام هنا ذلك العامل الخارجي الذي يقف لنا بالمرصاد ويعيقنا عن تحقيق المجد وعزة الأمة. بمثل هذه الآلية، أي إلقاء اللوم على الآخر وتبرئة الذات والذهن، تحقق هذه الذات وذلك الذهن توازنهما بانتظار «شيء ما» يأتي من المجهول (منقذ فرد مثلاً) ويعيد الأمجاد ويفك القيود «بشكل ما». بذلك يحصل الذهن على سكينته، متخلصاً من مسؤوليته، حيث ألقاها، في الإعاقة والإنقاذ، على شيء خارجي مجهول، وترتاح الذات من مسؤولية الحركة والتغير، حيث «أقنعت» بأن سبب وضعها الحالي لا علاقة له بها بقدر ما هو متعلق بشيء خارجها، لا بد له أن ينتفي (بشكل ما!) إذا كان لها أن تتحرك من جديد. وإلى أن يحدث ذلك فليس أفضل من مجرد الانتظار الذي هو لحظة سكون كامل، وليس أفضل من النوم لقتل الوقت.

حديثنا السابق ليس متعلقاً بفئة ما أو جماعة معينة أو أفراد محددين، فالذهنية المتحدث عنها شيء مشترك ومهيمن على الفرد والجماعة، الحزب والطائفة، العامة والخاصة، التقدمي والرجعي، العلماني والديني، لا فرق بين هذا وذاك.

نعم قد يكون لطرف من هذه الأطراف مصلحة واضحة في سيادة ذهنية معينة، وبالتالي وضع معين، إلا أن ذلك لا يمس الإطار العام للذهنية المشتركة. فمثلاً قد يكون المحافظ أكثر وضوحاً في تمسكه بالذهنية العربية المتحدث عنها، إلا أن «الثوري» لا يقل عنه تمسكاً، وإن كان ذلك مختفياً تحت بنود خطاب معلن لا يعترف بهذه الذهنية وإن كان يمارسها، ونظرة مقارنة واحدة للمجتمعات الثورية، وتلك المحافظة تبين أن الجميع في الهوى عرب. بمعنى أن هذه الذهنية ليست متعلقة بهذه الخطاب أو تلك الأيديولوجيا بقدر ما أنها مسألة تاريخية اجتماعية يشترك فيها الجميع، البعض بشكل جلي واضح، والبعض الآخر بشكل كامن غير واضح من النظرة الأولى. وهذه الصفة التاريخية الاجتماعية للذهنية المتحدث عنها هي التي تجعل من السياسة العربية شيئاً متشابهاً، بغضّ النظر عن اختلاف الأنظمة والنظم، وهي التي تجعل من الخطاب العربي المعاصر خطاباً واحداً، وإن اختلفت أيديولوجياته يميناً ويساراً، ثورية ورجعية. ولذلك نقول إنه إذا أردنا التقدم فعلاً والمنافسة فعلاً، فإن أول عمل يجب القيام به هو نقد ذات الذهنية المهيمنة، تلك الذهنية المنتجة، أو المرسخة للسكون في عالم لا يعرف السكون، ومن ثم الخوف والقلق وبالتالي الشلل، رغم إيحائها بالهدوء والاطمئنان. بغير ذلك، فإن انتظار «غودو» الذي لا يجيء هو الحل، إذا رضينا بهذا الحل.

نسيان الماضي طريق المستقبل

من النصائح التي أذكر أنني قرأتها، تلك التي توجه عادة إلى كل من يريد أن تدركه حرفة الأدب وأن يبدع فيها، والتي يقول مضمونها: اقرأ كثيراً، احفظ كثيراً، ثم انس كل ذلك وألقِ به وراء ظهرك. هذا إذا أردت أن تبدع وأن يكون لك نهج وأسلوب مختلفان عن نهج وأسلوب من قرأت وحفظت لهم، وحاولت لفترة أن تقلدهم. كيف نستطيع أن نبدع وأن ننتج إذا نسينا ما تعلمنا وألقينا وراء ظهورنا ما قد استظهرنا؟ الحقيقة أن المسألة أبسط مما قد تبدو، فالنسيان الظاهر ليس نسياناً على الإطلاق، بل هو مجرد انفكاك القيد على العقل الواعي. أما ما تعلمناه، بسيطاً كان أم مركباً، قديماً كان أم حديثاً، فإنه يذهب إلى هناك، إلى تلك المنطقة المجهولة في الذات البشرية، تلك المنطقة اللاواعية، ولكنها تؤثر في الوعي وتسيره وإن كان ذلك بشكل لاشعوري أو محسوس مباشرة. ليس مهماً الاسم أو المفهوم الذي نطلقه على هذه المنطقة، سواء كان ذلك الاسم هو اللاشعور أو العقل الباطن أو الأنا الدنيا، أو غير ذلك من أسماء ومفاهيم نتركها لمن هم أعلم منا في علم النفس وسراديبه، نقول: ليس المهم الاسم الذي نطلقه على تلك المنطقة، ولكن المهم هو أثرها. وكي نكون أكثر وضوحاً أقول إننا لا نتحدث هنا عن «البيدو» فرويد ونحوها، وذلك العالم الذي هو جزء من الذات ولكنه ليس من الذات في نفس الوقت. نحن نتحدث هنا وببساطة عن مصير المعلومات والمدركات التي ننساها ولا ننساها في ذات الوقت. ننساها لأننا لا نستطيع استجلابها حين الحاجة إليها، ولكننا لا ننساها لأنها ملازمة لنا مؤثرة في سلوكنا، حتى وإن كانت خارج الوعي المباشر. شيء من الأمثلة الحسية أعتقد أنه ضروري لتوضيح الحديث الآنف.

عندما تتعلم قيادة السيارة لأول مرة، فإن كل حواسك تكون مركزة

على هذه العملية بحيث إنك لا تحرك صغيرة أو كبيرة في السيارة إلا وعقلك يعمل بكامل وعيه، لمعرفة ماذا يؤدي إلى ماذا وهكذا. بعد أن تستوعب كل المعلومات حول قيادة السيارة وأنظمة المرور وتتدرب عليها لوقت طويل، تترك هذه المعلومات الحيز الواعي من العقل، وتنتقل إلى المنطقة المتحدث عنها بحيث إنك تمارس قيادة السيارة بعد ذلك بصورة آلية بحتة دون تفكير، وتلتزم بالأنظمة دون تفكير. لقد أصبحت هذه المعلومات جزءاً منك حتى وإن غادرت الوعي المباشر. ولماذا نذهب بعيداً؟ انظر إلى الأشياء التي نمارسها يومياً وبشكل آلي بحت: الكلام، القراءة، الكتابة غير ذلك. عندما تتعلم القراءة لأول مرة، فإن عقلك وبكامل وعيه يحاول أن يحلل الكلمات إلى حروف، ويجمع الحروف في كلمات والكلمات في جمل. ولكن بعد أن تتعلم كل ذلك، تصبح المسألة أشبه بعملية فطرية بحتة تمارسها دون وعي ظاهر، مثلها في ذلك مثل الأكل والشرب ومعرفة مكان الفم ساعة الطعام بشكل آلي، حتى وإن كنت مغمض العينين.

...

من ذلك، نستطيع إدراك الفلسفة أو الحكمة التي تقف وراء النصيحة الموجهة لمن يريد أن تدركه حرفة الأدب (أعانه الله) من أن يقرأ كثيراً ويحفظ كثيراً ثم ينسى، لأنه إن لم ينس فسوف يبقى أسير منهج وأسلوب من قرأ وحفظ لهم، وبالتالي لا يمكن أن يبدع وإن كان مهيأً للإبداع. بمعنى أن عدم النسيان في هذه الحالة يشكل قيداً على العقل الفاعل فيجعله أسيراً مقيداً، والإبداع لا يكون إلا حيث الانطلاق والحرية، سواء الحرية الذاتية أو الحرية الموضوعية. ما قُرِىء وحُفظ ودُرس سوف يبقى موجوداً في تلك المنطقة البعيدة من الذات على شكل «أرشيف» يساعد عند الحاجة، ولكنه ليس «تعليمات» يجب الامتثال بها في كل وقت وكل حين. بعبارة موجزة، عدم النسيان يحول ما نتلقاه إلى نوع من «التعليمات» والأوامر المقيدة، والنسيان يحول ذلك إلى نوع من «الأرشيف» الذي يساعد في حالة الحاجة إليه، ولكنه لا يقيد. لم يبدع «أرسطو» مثلاً إلا حين انفك من أسر أستاذه أفلاطون، حيث كان متأثراً به وبأسلوبه في كتاباته الأولى. ذلك لا يعني أن أرسطو لم ينتفع من العشرين عاماً التي قضاها مع أستاذه، ولكنه انفك من أسر «الأمر» المباشر وقيده، وانتقل إلى ساحة الحرية، جاعلاً من أعوامه مع أستاذه خلفية يستفيد منها ولكنها لا تأسره أو تقيده.

وفي اعتقادي أنه يمكن الاستفادة من هذه النصيحة، أي النسيان، حتى في أمور أكثر جوهرية وأكثر عمقاً وأعم أثراً، وذلك مثل قضية التراث وكيفية التعامل معه، وقضية المستقبل وكيفية التفاعل معه. وباعتقادي أن كثيراً من الثنائيات المطروحة يمكن أن تحل عن طريق هذه النصيحة البسيطة، وذلك مثل ثنائية الأصالة والمعاصرة، التراث والحداثة، التحديث والتقليد، ونحو ذلك. المشكلة في هذه الثنائيات أننا نضعها ضمن معادلة صفرية، أو ضمن «حكمة» إما، أو. وفي أفضل الأحوال، نحاول الوصول إلى نوع من التوفيق أو التلفيق، إذ لا فرق فعلياً. وكل ذلك يجري وفق عملية عقلية تريد إحياء الماضي، أو هي تريد تحقيق المستقبل وفق أسلوب الماضي، وهي لا تنجح في مثل هذه المحاولة: فلا هي أحيت الماضي ولا هي كسبت المستقبل، وبقيت تراوح في مكانها، طارحةً نفس الأسئلة، مكررة نفس التجارب، وهذا هو بإيجاز مجمل التاريخ العربي الحديث والمعاصر. والسؤال الذي يطرح نفسه هو لماذا؟ لماذا لم نبعث الماضي ولم نكسب المستقبل؟ الجواب، بكل بساطة، هو لأننا جعلناهما، أي الماضي والمستقبل، ندّين أحدهما في مقابل الآخر. جعلنا الماضي قيداً على الحركة في الحاضر كشرط للمستقبل، والمستقبل إبداع وتحرر، والإبداع لا يقبل القيد أياً كان، وبالتالي فنحن لا نكسب المستقبل. وسلطان الماضي، كما يقول الدكتور زكي نجيب محمود (رحمه الله): «هو بمثابة السيطرة التي يفرضها الموتى على الأحياء، وقد يبدو غريباً أن يكون للموتى مثل هذه السيطرة، مع أنه لم يبق منهم إلا صفحات مرقومة صامتة، لا تمسك بيدها صارماً تجلوه في وجوهنا فيفزعنا كما قد يفعل الأحياء من ذوي السلطان، لكن هذا هو الأمر الواقع، الذي في مستطاعنا أن نفسره، وليس في مستطاعنا أن ننكره»، (**تجديد الفكر العربي**، دار الشروق، ١٩٧٨، ص ٥١). وقبل أن نواصل الحديث في هذه المسألة، يجب أن يكون واضحاً في الأذهان أن الماضي المتحدث عنه والتراث موضع البحث مقصود به مجمل النشاط الفكري والثقافي والعملي لمن سبقونا، ولا يدخل في ذلك الأمور القدسية المتعالية التي لا تنطبق عليها معايير الزمن، من ماضٍ وحاضر ومستقبل، إذ إنها تتجاوز ذلك. وفي تاريخنا ليس هناك ما هو متعالٍ إلا كتاب الله وسنّة رسوله، وما سوى ذلك فهو نشاز خاضع لمعايير الزمان والمكان، لأنه ببساطة نشاط بشري، والنشاط البشري، مهما كانت جودته، يبقى نسبياً مهما حاولنا إعطاءه صفة الإطلاق، ومنحه صفة التمام والكمال.

نعود إلى موضوعنا فنقول: إن محاولة إحياء الماضي، ونفخ الروح في التراث محاولة غير مجدية لأنه، كما قيل، «لكل زمن دولة ورجال»، أو كما يقول المثل الشعبي: «كل وقت وله أذان». أعد ذات الرجال وذات الزمان والمكان والظروف والمتغيرات، تُعد الماضي وتبعث الروح في التراث، أما بغير ذلك فإنك مجرد مُقلد، والمقلد لا يمكن أن يصل إلى مرتبة الأصيل والمبدع، وبالتالي لا يمكن أن يصنع جديداً، ومن ثم لا يمكن أن يكسب المستقبل ويتحكم فيه لأن المستقبل هو الجديد. قد يكون في التقليد نوع من الراحة النفسية والذهنية، ولكن المستقبل والتحكم فيه لا يمكن أن ينبثق من الاستكانة والراحة، لأنه بحث دائم وإبداع دائم وحركة لا تهدأ. نعم نستطيع أن نستفيد من حكمة الماضي والمبادىء العامة التي استطاع من خلالها السابقون الإبداع وإنتاج المستقبل، ولكننا نكون في غاية الخطأ إذا أخذنا كل ما قال وفعل هؤلاء لأن ذلك القول وذلك الفعل مرتبطين بظروفهم لا بظروفنا. أستطيع الاستفادة مثلاً من مقولة الإمام أبي حنيفة النعمان (رحمه الله): «هم رجال ونحن رجال» ونحو ذلك، ولكنني لا يمكن أن آخذ كل فقه الرجل على أنه حق مطلق، إذ إن هذا الفقه نتاج عصر غير العصر ومكان غير المكان. وأستطيع الاستفادة مثلاً من ذلك الدرس الذي تقدمه تجربة الإمام الشافعي (رحمه الله) حين غيّر فقهه عندما انتقل من العراق إلى مصر، ضارباً المثل على أن الفقه مرتبط بمتغيرات الزمان والمكان، ولكنني لا يمكن أن أقبل كل فقه الرجل ـ رغم فضله ـ سواء ذلك الذي قاله في العراق أو مصر، وعلى ذلك قِسْ.

نحن نخدم التراث ونكسب المستقبل حين ننسى ذلك التراث، ونقصد بالنسيان ذلك الذي تحدثنا عنه في البداية. إنه ذلك النسيان الذي يجعلني لا أبحث عن حلول مشاكلي الحاضرة في إنتاج من سبقونا في الماضي، وبذلك يصبح الماضي قيداً على الحاضر ومانعاً من المستقبل. والحقيقة أن مثل هذا «النسيان» ليس نسياناً على الإطلاق، إذ إن التراث وما فعله أهل الماضي يبقى معي بشكل لاشعوري. إنه معي في تصرفاتي وسلوكي وقيمي اللاشعورية، لقد أصبح جزءاً من الذات دون أن تشعر بذلك. فالفرد، أي فرد وفي أي مجتمع، هو نتاج الماضي بقدر ما هو ابن الحاضر. فالفرد الأميركي يختلف عن العربي، وهذا يختلف عن الصيني نتيجة اختلاف المجتمعات التي ينتمون إليها،

والتي هي حصيلة تشكل تاريخي طويل المدى. فالمجتمعات على اختلافها دليل وشاهد على تاريخية الحياة واستمرار الماضي في الحاضر. وعلى ذلك، فإنه من الخطأ الحديث عن الماضي والتراث ونحو ذلك وطرح أسئلة حوله مثل «ماذا نأخذ من هذا التراث وماذا نترك؟» لأنك أخذت فعلاً وتركت فعلاً خلال مسيرة المجتمع التاريخية وتشكله الزمني، والتراث معك لا يفارقك وفق هذا المعنى. وعلى ذلك فإننا حين نقول «إنسَ» الماضي فإن المعنى منصرف إلى هذه المحاولات «الأيديولوجية» التي تريد فرض مقولات معينة من هذا التراث، وفرضها على الفرد والمجتمع، وبالتالي يفقد هذا الفرد وذلك المجتمع قدرته على الإبداع المستقل لأنه يتحول إلى مقلد بحت لأناس كانوا أصلاء في زمانهم، ولو أنهم قلدوا لما أعطونا ما نفخر به اليوم. وأكبر دليل على ذلك هو تلك الأزمة التي عاشها ويعيشها الفقه الإسلامي منذ أن ترك باب البحث الأصيل في المشاكل والحلول، ولجأ إلى التقليد البحت الذي قد يفاقم المشكلة بدل أن يحلها.

نعم، فلننس التراث بهذا المعنى، ولا ننس بالمعنى الآخر. فلننسَه بصفته قيداً على العقل الظاهر الفاعل، ولكنه يبقى هناك في تلك المنطقة البعيدة في الذات. يبقى خلفية مساندة ومساعدة، وليس قيداً على الحركة الحرة التي هي ركن المستقبل والفاعلية فيه. ولو نظرت إلى الأمم الحية في عصرنا الراهن، تلك الأمم التي تشكل المستقبل وتتحكم فيه، لوجدت أنها أمم تفتح عينها على المستقبل ناسية الماضي «أيديولوجياً» ولكنه معها سلوكياً ولا شعورياً، دون أن يشكل قيداً على حريتها. فاليابان أو أميركا أو ألمانيا أو غيرها من الأمم، لا تتحدث عن الماضي ولا «تؤدلج» الماضي ولا ترفع شعارات الماضي، ولا تبحث عن حلول لمشاكلها في الماضي، بل هي أمم مستقبلية تبحث عما يفيدها في المستقبل لا عما يعرقلها. وفي نفس الوقت فإن ماضيها لا يزول بمجرد أنهم نسوه أيديولوجياً، إذ إنه معهم في حياتهم، فما هم إلا تشكل واستمرارية لهذا التراث دون أن يكون قيداً على حرية الحركة. اليابان الحديثة مثلاً لا ترفع شعار العودة إلى أيام الساموراي أو أمبراطورية الشمس ونحو ذلك، ولكن أخلاق الساموراي وأمبراطورية الشمس ما زالت قابعة في أعماقهم، حيث تتخذ وجهة غير الوجهة التي كانت سائدة. تتجه هذه الأخلاق نحو الإنتاج والعمل، وهذا هو جوهر المستقبل. والأميركي لا يرفع

شعار العودة إلى أيام رعاة البقر وفتح الأراضي العذراء ونحو ذلك، ولكن أخلاق تلك المرحلة، من حب للمغامرة وإقدام على المخاطر وتجربة كل جديد، بقيت كامنة في الشخصية الأميركية وإن اتجهت اتجاهاً مختلفاً، اتجاهاً نحو المنافسة والإبداع والإنتاج، وهذا هو جوهر المستقبل وعنصر الأمة الحية.

وهذا هو الفرق بيننا وبينهم: إننا نرفع شعار العودة إلى الماضي بكل تفاصيله، وذلك مثل ياباني يرفع شعار العودة إلى نظام الساموراي، أو أميركي يرفع شعار العودة إلى أيام التوسع غرباً وحياة رعاة البقر. هم لا يفعلون ذلك، ومع ذلك فإن أخلاقيات تلك المرحلة ما زالت كامنة فيهم، نشيطة في محيط مختلف. ونحن نفعل ذلك، ومع ذلك فإن الأخلاقيات التي جعلت أهل الماضي منا يفعلون ما فعلوا غائبة عنا: الأصالة، والبحث، والحوار، لأننا ببساطة جعلنا ما فعلوا قيداً علينا، وهو ما لم يفعله أهل الغرب واليابان مثلاً. إذاً، فلننس الماضي، ولنجعله يتفاعل فينا لاشعورياً ونحن نعمل وليس نصب أعيننا إلا المستقبل، بعيداً عن «أدلجة» هذا الماضي. بذلك نكسب أنفسنا، وبالتالي نكسب المستقبل، ونخدم ذات الماضي الذي لا ريب سوف يكون أكثر إشراقاً عندما يكون المستقبل أكثر إشراقاً، لأننا بذلك نكون قد استوعبنا درس الماضي دون أن نكرره، ونحن أصلاً غير قادرين على التكرار.

الكيف قبل الكم والإنسان قبل الكيان

النستولوجيا الفكرية والرومانسية الأيديولوجية لا تختلف في بنيتها مهما تعددت اتجاهاتها وتياراتها، لا يختلف في ذلك الرومانسي الديني أو الدنيوي، الإسلاموي أو القومووي أو الماركسوي، فالكل ينطلق من نقطة «كانت» ويجعلها محك كل حكم على ما عداها، بحيث إن أي انحراف مفترض عن تلك النقطة، وفق تصور ذاتي، يعتبر خروجاً عن المسار الصحيح الذي لا يوجد إلا في ذهن الرومانسي. والرومانسية الفكرية في هذه الحالة، تشكل نوعاً من العصاب الفكري، إن صح التعبير، تجعل من مريدها، أو الواقع تحت تأثيرها، لا يرى العالم حوله إلا من خلال نظّارة قاتمة اللون لا تسمح للخارج أن ينفذ، ولا للداخل أن يخرج صافياً دون ألوان، فتبقى الذات حبيسة الذات، ورهينة تلك النقطة المفترضة التي تقع هناك في أعماق زمن خلا، سواء كان هذا الزمن مغرقاً في قدمه أو حديث المضي، أو حتى لا وجود تاريخياً فعلياً له، بل هو إلى الأسطورة أقرب. وهذه النقطة المفترضة لا ينظر إليها على أنها جزء من التاريخ، بل هي شيء متسام يحكم به على التاريخ، ولا يحكمه التاريخ وإن كان في الواقع الموضوعي مجرد جزء من التاريخ. فالإسلاموي مثلاً، الذي يفصل فترة حكم عمر بن عبد العزيز أو غيره، عن مسار التاريخ ويجعلها، أي الفترة، حكماً عليه بدل أن تكون جزءاً منه، أو القوموي الذي يفعل نفس الشيء مع الفترة الناصرية، أو الماركسوي الذي «يقدس» لينين أو بوخارين أو هذه الفترة أو تلك من فترات التاريخ أو حكم الأشخاص، كل هؤلاء تجمعهم سلّة واحدة رغم اختلاف الاتجاهات، ورغم أن كل تيار يلعن الآخر ويتهمه بالخطل والجهل وكل ما في الجعبة من مفردات العار والشنار، مع أنهم لو أمعنوا التفكير لوجدوا أنهم جميعاً في الهم سواء.

نقول هذا الكلام لأنه من الملاحظ في العالم العربي أن مثل هذه الرومانسية وتلك النستولوجية مسيطرة على الذهنية العربية، بحيث إن المراقب لساحة الفكر والأحداث يكاد يصاب باليأس التام من انصلاح حال هذه الذهنية. فعندما نتفاءل خيراً في فترة من الفترات ونقول إن العرب اكتشفوا أخيراً، ولو متأخراً، محاسن التعامل مع واقع الأحداث، وإنهم أخيراً، ولو متأخراً، استطاعوا أن يبدأوا الخطوة الأولى في تحديد جدول أعمال يراعي الظروف الموضوعية في الزمان والمكان، ويفرق بين الغاية والوسيلة، الاستراتيجية والتكتيك، والحلم الكبير والغايات الصغيرة، نجد أنهم وبسرعة ينقلبون على أعقابهم عند أول انتكاسة ولو كانت بسيطة، ويعودون إلى اجترار الأوهام، والانغلاق النستولوجي على الذات، وأحلام الظهيرة الرومانسية. عند أول انتكاسة، ولا بد من الانتكاسات، إذ إن من لا يتعثر هو من لا يمشي، تعود الشعارات القديمة والبيارق العتيقة إلى السطوح من جديد. يأتي الإسلاموي ويقول: «ألم أقل لكم إنه لا حلّ إلا الحل الإسلامي»، وذلك كما يفهمه بطبيعة الحال وليس استناداً إلى واقع الحال. ويأتي القوموي، ناصرياً كان أو عفلقياً أو حُصَرياً أو غير ذلك، ويقول ذات الشيء. ويأتي الماركسوي، لينينياً كان أو تروتسكوياً أو ثالثياً أو غير ذلك، فيطرح نفس الشعار ويرفع ذات البيرق، وإن كانت الألوان مختلفة. ويتناسى كل هؤلاء أن الانتكاسات التي حصلت في عهودهم كانت كوارث جذرية، وأن انتكاسات اليوم ليست «إلا بقايا» من مائدة كانت عامرة.

وكي لا نفهم خطأً، رغم القناعة أن من يريد أن يفهم خطأً سيفهم خطأً بغضّ النظر عن النص المطروح، استناداً إلى ذهنيتنا العتيدة، نقول إننا لسنا ضد أي طرح كان، فنحن مسلمون رغم أطروحات الإسلامويين، ونحن عرب رغم أطروحات القومويين، ونحن «نحاول» أن نكون موضوعيين وعلميين رغم أطروحات الماركسويين. المشكلة في كل هؤلاء ليست في كونهم أصحاب رأي، ولكن في كونهم معزولين عن الواقع المعاش الذي هو لبّ التاريخ الذي يرفعون رايته دون أن يفهموه، أو يدركوا كيف يسير. فالقوموي مثلاً يرفع راية «القومية العربية» وشعار «الوحدة العربية»، ولكن المشكلة تكمن في أن القوموي، شاعراً بذلك أو غير شاعر، يفترض أن «العروبة» حكر عليه فلا يميز بين أن تكون «عربياً» وبين أن تكون «عروبياً»، وبين أن تكون

«قومياً» وبين أن تكون «قوموياً»، وبين أن تكون «وحدوياً» وبين أن تكون عفلقياً أو ناصرياً أو جبهوياً، وذلك كما يفعل الإسلاموي بالضبط حين تعامله مع الإسلام. المشكلة هنا، بكل بساطة، هي سيادة الكلمات من ناحية، وذاك «التسامي» الذي نمارسه حين نتعامل مع واقع الحال، فنعزل عنه ما يجب أن يكون منه، ونفرض عليه ما هو غير منتم إليه. وللابتعاد عن التجريد قليلاً، فلنتناول قضية معينة نناقشها بكل بساطة ووضوح، لنصل إلى ما نريد أن نصل إليه، ولتكن هذه القضية هي مسألة الوحدة العربية، وليكن النهج المتبع هو مجرد طرح الأسئلة والوصول سوياً إلى الأجوبة، إن كان هناك أجوبة.

لو سألت أي عربي، من ماء المحيط إلى ماء الخليج، هل هو مع «مبدأ» و«فكرة» الوحدة العربية لما وجدت من يقول لك لا، ومن يقول «لا» لديه تحفظات لا تصل إلى المبدأ ذاته على عمومه. ولكن، إذا هبطنا من ذاك المستوى المجرد، مستوى المبدأ البحت، إلى تفاصيل الحياة، ومن أماني المثقفين إلى حاجات «المعتّرين»، على رأي أهل الشام، لوجدت أن مثل هذه «المفاهيم» تبقى مجرد مفاهيم ولا تشكل هاجساً مقلقاً لهؤلاء «المعترين» وهم أكثرية القوم، ومن تقوم الحركات والدعوات والانقلابات باسمهم، وهم غير شاعرين، وفي فلكهم يسبحون. قد يقول قائل إن ذلك شيء طبيعي، «فالجماهير» البسيطة لا تعرف «مصلحتها»، فقط هي النخبة التي تعرف الإطار العام للأشياء وبالتالي تقود الجماهير. إذا أخذنا بهذا المنطق، فكيف نفسر هذا الحديث الدائم عن إرادة الجماهير وحركة الجماهير ونحو ذلك؟ قد يقول ذات القائل إن المقصود هو أن النخبة تعبر عمّا لا تستطيع الجماهير التعبير عنه. ليكن ذلك، ولكن يبقى سؤال محرق: عن أي نخبة نتحدث؟ فالنخبة فيها آراء وتيارات واتجاهات وغير ذلك، فأي اتجاه «نخبوي» يعبر عن الجماهير، إذا كانت الجماهير ذاتها غير قادرة على معرفة نفسها؟ الجماهير التي كانت في عقل ماركس وهو يكتب، ليست ذاتها جماهير ماو أو عفلق أو عبدالناصر أو حسن البنا أو سيد قطب، وكل هذه الجماهير مجتمعة، ليست هي ذات الجماهير التي نقابلها في الشارع والسوق.

نعود إلى موضوع الوحدة العربية، أو الإسلامية، أو أي وحدة شئت، فنقول إن المبدأ «قد» لا يكون هناك خلاف عليه بوجه عام، فالمزايا السياسية

للكيان الكبير لا تحتاج إلى إيضاح، خاصة في مثل العصر الذي نعيشه.

ولكن الذي يجب أن يكون مثار نقاش هو نوع هذه الوحدة، ونوعية الحياة فيها، ووضع الإنسان في مثل هذا الكيان. إن وحدة تأتي وفق تصورات الأخ أو طموحات المهيب، أو أوهام الرفيق، هي وحدة لا حاجة لنا بها، هذا إن قدر لها الظهور ثم الوجود والاستمرار، وكل هذه أمور مشكوك فيها. فالوحدة، أي وحدة وكل وحدة، ما هي إلا «وسيلة» وليست غاية بحد ذاتها، وهذا هو مصدر تلك الضبابية في الأطروحة القوموية والإسلاموية والماركسوية حين القول بمثل هذه المفاهيم وغيرها مما هو متشابه، إذ إنهم يتعاملون معها بصفتها غايات بحد ذاتها، رغم الاختلاف الأيديولوجي بين هذه الفرق، ولكن العقل واحد. ومجرد الكيان الكبير بحد ذاته، لا يعني أنه الأفضل دائماً، ولكنه يكون أفضل حين يوفر مزايا حياتية للإنسان «الملموس» أو «المحسوس»، لا إنسان الخطاب، لا تتوفر في كيان أصغر. ولكن إذا كان الكيان الأكبر مجرد صورة مكبرة للكيان الأصغر، بكل ما فيه من مثالب وعيوب وتهميش للإنسان، فإنه لا يختلف عنه، بل هو أسوأ لأنه يعمم العيوب وينشر المثالب على رقعة أوسع. تصوروا دولة عربية واحدة تمتد من تطوان إلى المنامة على النمط العراقي، أو الأنماط المشابهة هنا وهناك في عالمنا العربي، فهل مثل هذه الوحدة إنجاز أو انتكاس؟ قد يكون هناك البعض ممن يريد الوحدة، مجرد الوحدة، بأي ثمن وفي ظل أي سلطة، حتى لو كان ذلك برجل مثل هتلر أو ستالين أو حتى هولاكو، ولكن أتحدث عن نفسي على الأقل وأقول: كفانا الله شر الريخ والكومنترن وسلطنة آل عثمان.

قد يقول قائل إن نظام الحكم لا يهمّ، إذ قد يتغير إلى الأفضل فنكسب الوحدة ونتخلص من نظام الحكم. ولكن السؤال هو: هل نترك مصيرنا رهن «قد» وندخل في مغامرة لا ندري حقيقة إلى أين تقود؟ فها هي روسيا تخسر سبعين عاماً من عمرها في عصر لا يحتمل الخسارة لأنها ركزت على الكيان قبل الإنسان فخسرت الاثنين معاً، بينما لو كان الإنسان هو الهدف وهو الغاية لجاء الكيان بشكل تلقائي تقريباً، وقد كان خالد الذكر جوزيف ستالين، ذا سمعة طيبة في عالمنا العربي والإسلامي، ليس عند الشيوعيين فقط، ولكن عند القومويين والإسلامويون أيضاً، وارجعوا إلى كتابات الشيخ حسن البنا (رحمه الله)، ففيها فصل الخطاب.

لقد حاول نابليون توحيد أوروبا، وحاول هتلر بناء ريخ الألف عام، ولكن كل ذلك انهار في زمن قصير، أعوام معدودة. أما الوحدة الأوروبية الحالية فهي الراسخة في النهاية لأنها ليست مُقادة بذهنية مجرد وجود الكيان، ولكن بعد موافقة الإنسان نفسه الذي يحدد ما إذا كان الكيان الجديد يضيف شيئاً إلى شروط الحياة الإنسانية أم إنه مجرد لعبة من ألاعيب القوة ومتاهة من متاهات الزعامة. ومشكلتنا في العالم العربي أننا أمة تقودها الكلمات، وتضحي بنفسها من أجل الكلمات، بغضّ النظر عن المضمون الفعلي لهذه الكلمات، لو أنها حللت أو فككت بشكل سليم. لأجل ذلك يخيفنا ويهزمنا كيان «صغير» مثل إسرائيل، رغم أن أصغر كيان عربي قطري قد يفوق إسرائيل مساحةً ومالاً ورجالاً، ولكن المسألة أولاً وأخيراً ليست في الكم بقدر ما هي في الكيف، وإلا لما انهار كيان عملاق مثل الاتحاد السوفياتي، وسيطر كيان مثل اليابان على العالم، وغزا أميركا، سيدة القوة في عالم اليوم، في عقر دارها، رغم أن مثل هذا الكيان صغير في حجمه، فقير في موارده، كثيف في سكانه مقارنة بكل ذلك. ولكن نعود فنقول: ابحث عن الكيف، فما نفع الطبل حجمه، ولا ضر الإبرة صغرها لو التقى الاثنان.

نعم لقد هزمتنا إسرائيل لأنها الأفضل، ودعونا من مشاجب الاستعمار والأمبريالية والمؤامرة ونحوها، التي عانى منها الآخرون مثل ما عانينا وربما أشدّ، والاعتراف بالمرض أول خطوة في العلاج، أما تبرير المرض فهو لا يؤدي إلا إلى استفحاله.

ومشكلة العرب المزمنة هي أنهم لا يريدون، أو أنهم غير قادرين على التعامل مع القضايا الملموسة، لأجل ذلك تجدهم يهربون إلى قضايا مفترضة كبيرة تريحهم من عناء البحث عن حلول للقضايا الحقيقية التي تفرض نفسها دون أن تجد من يتعامل معها. تحرير فلسطين لا يكون إلا بالوحدة العربية أو الإسلامية الشاملة، وإلى أن تأتي الوحدة، بقدرة قادرة، ما علينا إلا الانتظار والشجب وصب اللعنات على أبناء الأفاعي ونسل القردة والخنازير، ومن يقف وراءهم من استعمار قديم وجديد ومتوسط وأعوانه. وبذلك نكون قد أدينا الواجب وارتاحت ذواتنا ونمنا قريري العين. أما هذا السلاح المتكدس فلا ندري مبرر وجوده إذا كانت هزيمة العدو لا يمكن أن تتحقق إلا بواحدة من تلك المعجزات العربية. ولكن يبدو أننا لسنا أمة تقودها الكلمات فقط،

ولكننا أيضاً أمة ذات وجهين، إذا لم نقل كلمة أخرى، نقول بالقومية ونمارس القطرية، نلعن الأعداء علناً ونضاجعهم سراً، نقول بمصلحة الأمة ونختزل الأمة إلى أنفس معدودة، وكله في عالم العرب جائز ومشروع.

وتنمية مجتمعاتنا غير ممكنة لأن أميركا ومن قبلها بريطانيا وفرنسا، وقبل ذلك البرتغال، وقبل ذلك الفرس والأتراك، وقبل الجميع روما وأثينا، وفوق الجميع بنو إسرائيل، كل هؤلاء يقفون لنا بالمرصاد ويتوارثون المؤامرة ضدنا جيلاً بعد جيل، ولذلك لا قيام لتنمية أو تطور أو نهضة إلا بزوال كل هؤلاء، ولا يزول هؤلاء إلا بقيام دولة الوحدة أو الخلافة أو نحوهما، ولا تقوم دولة الوحدة لأن هؤلاء يقفون لها بالمرصاد أيضاً، وعلى ذلك لا بد من زوالهم أيضاً لقيام الوحدة الشاملة التي لا بد منها لحل كل مشاكلنا المعلقة والكائنة وغير الكائنة.

وهكذا ندخل في متاهة أرانب لا أول لها من آخر. نصل إلى هذه النتيجة وقد ارتاحت النفس منا. ولسان حالنا يقول: «ما باليد حيلة. . . نحن مستهدفون»، وننام مرتاحين، قريري العين، بانتظار «غودو» الذي لا يجيء، ولا يمكن أن يجيء، أو فارس مقدام يأتي من وراء الضباب على حصان أبيض شاهراً سيفه، مطرزاً عمامته، قد تطيّب بالأذفر والمسك، نجتر ذكريات الفردوس والوطن السليب وأيام صلاح الدين، وساعة هارون الرشيد، بألم ولذة معاً، في عالم بلوري من الرومانسية الحالمة والحنين النستولوجي المخدر، ومن حولنا تنمو دويلة الأفاعي لتصبح دولة سمك القرش والقرش، ويتحول جراد الأمس إلى نمور اليوم، ويصنع المهاجرون دولة عظمى في العالم الجديد، وينشئ أهل واق الواق أعظم اقتصاد عرفه الإنسان، ونحن لا نزال منتشين بكتاب شمس العرب تسطع على الغرب، وماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، مع أن السؤال يجب أن يكون «ماذا خسر المسلمون برفضهم للعالم؟». كل معادلاتنا مقلوبة، وكل اتجاهاتنا معكوسة، ولا خروج من المتاهة إلا بمراجعة كل المعادلات ونقد كل الاتجاهات، وإلا فإن الخوف أن يأتي يوم نكون فيه فرجة للعالم في متحف التاريخ، أسوة بشعوب قبلنا رفضت التاريخ فرفضها، وتعالت على الواقع فسحقت هامتها خطاه.

وتبقى الأرض دائرة

يُروى أنه بعد أن أنهى العالم الإيطالي «جاليليو جاليلي» (١٥٦٤ ـ ١٦٤٢م) كتابه الأشهر: **حوار حول النظامين العالميين الرئيسيين**، وهو الكتاب الذي يدافع فيه بالبراهين عن نظرية العالم البولندي «نيكولاس كوبرنيكس» (١٤٧٣ ـ ١٥٤٣م)، من أن الأرض هي التي تدور حول الشمس، وليست الشمس هي التي تدور حول الأرض، كما كان النظام الفلكي السائد والمعترف به آنذاك، استُدعي من قبل «محاكم التفتيش» والسلطات الكنسية، وحوكم على «هرطقاته» وتجديفاته، ومن ثم حُكم عليه أن يشجب، وأمام الجمهور، نظريته في كون الأرض تدور حول الشمس. وبالفعل، لم يكن أمام العالم الرائد والمتقدم على عصره إلا أن يعترف «بخطئه»، ويشجب آراءه أمام الناس أجمعين، خوفاً من ذاك الإرهاب الفكري والجسدي الذي كانت تمارسه محاكم التفتيش آنذاك. ولكن القصة تقول إنه، وبعد أن انتهى جاليلي من تسفيه آرائه ونظرياته، نظر إلى الأرض، وقال بصوت هامس، محدثاً نفسه وهو ينصرف: «ولكنها مع ذلك لا تزال تدور».

واليوم، بل وبعد حادثة جاليلي بسنوات ليست طويلة في عمر الزمن، أصبح أي طفل صغير، وفي كل مكان في العالم، يعلم بداهة أن الأرض هي التي تدور حول الشمس، وأن السنة ومقدارها، والفصول وتقلباتها، ليست إلا نتيجة دوران الأرض حول الشمس، ولم يخلد في ذاكرة الأجيال إلا اسم جاليلي، واختفت محاكم التفتيش في أوروبا، وأسماء كل من كان فيها، وهم من كانوا أسياد البلاد والعباد في زمانهم. ولم يكن جاليلي حالة نادرة في التاريخ البشري، فهناك أسماء كثيرة مشابهة، لم يُعرف قدرها إلا بعد حين. بل إن الأنبياء أنفسهم، وهم المدعومون بالقوة الإلهية مباشرة، لم يكونوا أكثر حظاً من الرواد في التاريخ من غير الأنبياء. فليس هناك نبي أو رسول لم

يتعرض للأذى والتكذيب ومحاولات القتل من قبل قومه، ولكنهم ينتصرون في النهاية، ويصبحون فخر أممهم، ويخلدهم التاريخ فيما هو ينسى من كذّبهم وآذاهم وحاول قمع كلمتهم بلغة اليد، بعد أن تعطلت لغة العقل. فنعم إن الباطل قد ينتصر مرات ومرات، ولكن الحق هو الذي يسود في النهاية، ولكن أكثر الناس لا يعلمون.

والحقيقة أن مثل هذا الأمر شيء طبيعي إلى حد كبير، منظوراً إلى ذلك من الزاوية الاجتماعية، ولذلك نجد أن علماء الاجتماع يفرقون بين نوعين من الحقيقة: الحقيقة بذاتها (الحقيقة الحقيقية)، والحقيقة الاجتماعية، التي ليس من الضروري أن تكون حقيقة. والحقيقة الاجتماعية، أي ما تعارف المجتمع على أنه هو الحقيقة، هو الذي يحكم المجتمعات، وبالتالي فإنها ترفض الحقيقة الحقيقية نتيجة إيمانها بالحقيقة الاجتماعية. ولكن الحقيقة الحقيقية لا تلبث أن تفرض نفسها، وتتحول إلى حقيقة اجتماعية، وغالباً ما تتخذ الموقف ذاته من الحقائق الحقيقية التالية، طالما أن الحقيقة (اجتماعية أو حقيقية) عموماً هي من المسائل النسبية في خاتمة الأمر.

فالمجتمعات عموماً، والمجتمعات التقليدية خصوصاً، اعتادت السكون والثبات شبه المطلق، والتعلق بمسلمات معينة، بغضّ النظر عن صحة ومصداقية هذه المُسلّمات. وفي هذا المجال، يقول الحق سبحانه في مُحكم كتابه العزيز حول هذه النقطة: **﴿بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون. وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون. قل أو لو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم قالوا إنا بما أُرسلتم به كافرون﴾** (الزخرف، الآيات ٢٢ ـ ٢٤).

فالبعض يرفض التغيير والتجديد نتيجة إضرار ذلك بمصالح ذاتية، ومنافع شخصية معينة، أصبحت نوعاً من الامتياز المطلق لهم في ظل التركيبة التقليدية أو المعتادة. ولذلك فإنه من الطبيعي وقوفهم ضد عملية التغيير، مهما كانت ضرورية وملحّة بالنسبة لمجموع الكيان، بغضّ النظر عن اقتناعهم أو عدم اقتناعهم بصحة أو مصداقية أو جدوى الأسس المُدافع عنها. ولذلك نجد أن القرآن الكريم يشدد على مسألة «مترفوها» في هذا المجال، من حيث إنهم إنما يدافعون عن مصالحهم الذاتية، وليس اقتناعاً بما هم يدافعون عنه.

ولعل في موقف «أبي جهل»، عمرو بن هشام، من الإسلام خير مثال هنا. فلم يكن عداء أبي جهل للإسلام نتيجة عدم اقتناع عقلي أو إيماني بحت، بقدر ما كان نابعاً من مصالح وامتيازات ذاتية يخشى عليها، ولذلك أُطلق عليه اسم أبي جهل. ويتبين ذلك من مقولته حين وصله خبر محمد، حيث قال: «ماذا سمعت؟ تنازعنا نحن وبني عبد مناف الشرف، أطعموا فأطعمنا، وحملوا فحملنا، حتى إذا تحاذينا على الركب وكنا كفرسي رهان، قالوا: منا نبي يأتيه الوحي من السماء! والله لا نؤمن به ولا نصدقه». وتتجلى هذه النقطة أكثر، في موقف أمية بن عبدالله بن أبي الصلت، الذي كان يؤمن بكثير مما جاء به الإسلام قبل الإسلام، ولكنه مع ذلك لم يؤمن به بعد أن ظهر، لأن كان يتوقع أن يكون هو، لا محمد، النبي المُنتظر. موقف ذاتي وشخصي بحت، قبل أن يكون اقتناعاً أو عدم اقتناع. وربما لو أسلم أبو جهل أو أمية بن أبي الصلت، لربحا خلود الاسم في التاريخ، بالإضافة إلى امتيازات ومغانم أكبر، فخياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام، ولكن أكثر الناس لا يعلمون.

وعندما كان الرئيس الأميركي فرانكلين روزفلت مثلاً يحاول إنقاذ النظام الرأسمالي من الانهيار، أو إنقاذ الرأسمالية من الرأسماليين أنفسهم كما كان يُقال، كان هناك رفض لعملية التجديد والتغيير التي كان يحاول تطبيقها (الصفقة الجديدة، أو النيو ديل) من قبل الرأسماليين أنفسهم. ولكن تبين بعد حين أن ما قام به روزفلت كان لصالح الرأسمالية والرأسماليين في النهاية، ولولا ما قام به من تجديد، لانهارت الرأسمالية جملة وتفصيلاً، ولكن أكثر الناس لايعلمون، وهنا تكمن كل الإشكالية.

وفي حالة مثالنا حول قضية دوران الأرض حول الشمس، فإن القائمين على محاكم التفتيش، وفي محاكمتهم لجاليلي، كانوا في معظمهم إنما يدافعون بضراوة عن مواقعهم الاجتماعية، وامتيازاتهم الخاصة في المقام الأول، والتي اكتسبوها نتيجة احتكارهم حق تحديد الحقيقة ومعناها، وليس بالضرورة نتيجة اقتناع بما يقولون. فتحديد الحقيقة ومعناها وتفسيرها، كان وظيفة اجتماعية يحتكرها البعض، ومن هذا الاحتكار تأتي المزايا والمنافع. ولعل رواية اسم الوردة لأمبرتو أيكو، توضح مثل هذه النقطة بجلاء أكبر.

والبعض الآخر، وهم أغلبية المجتمع عادة، يرفض التغيير والتجديد

نتيجة عامل نفسي في المقام الأول، ألا وهو الخوف من المجهول، ولا يجد وسيلة للتخلص من هذا الخوف إلا بالدفاع عن الحالة الراهنة التي يعرفها تمام المعرفة، ويشعر بشيء من الأمان معها، حتى وإن كان التجديد والتغيير قد يجلبان معهما تحسن الأحوال. قد يكون الجهل جزءاً من المسألة، أي مسألة رفض التغير والتغيير، ولكنه ليس هو العامل الحاسم. فرب عالم يقف موقف الرفض من مسألة التغير، لا لعدم اقتناعه بضرورة التجديد، ولكن لخوفه من نتائج التجديد، وذاك القلق النفسي المُصاحب. وفي هذا المجال، يوجز «بول هازار»، صاحب كتاب **أزمة الضمير الأوروبي: ١٦٨٠ ـ ١٧١٥**، هذه النقطة وهو يصف حالة المجتمع الأوروبي وهو على مشارف أعظم حدثين في تاريخه (حركة النهضة، وحركة الإصلاح الديني)، فيقول: «الاستقرار، أي اجتناب كل تغيير من شأنه أن يُخلّ بالتوازن الفذ القائم: تلك أمنية العصر الكلاسيكي. فالفكر الكلاسيكي في عظمته، يحب الثبات، بل هو يريد أن يكون الثبات بعينه.. فما دام الناس قد اهتدوا إلى نهج اعترف الجميع بكماله، فما جدوى أيّ بحث جديد، يجعل كل شيء محل مناقشة من جديد؟ هكذا بدأ الناس يخشون الامتداد بما فيه من مفاجآت، ولو استطاعوا لعملوا على إيقاف الزمن! حتى الماء في فرساي يبدو للزائر كأنه لا يجري، فهم يخزنونه ثم يطلقونه، ويدفعون به نحو السماء، كأنما يريدون استبقاءه إلى الأبد» (بول هازار، **أزمة الضمير الأوروبي: ١٦٨٠ ـ ١٧١٥**، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٧، ص ٩).

ولكن المشكلة، وخاصة في مثل هذا العصر الذي نعيشه، هي أن التغيير قادم قادم، بهذا الشكل أو ذاك، واللبيب هو من يدرك هذه الحقيقة، ويتعامل معها على هذا الأساس، واستعد للتغيير في محاولة للتكيف معه في محاولة للسيطرة على نتائجه، ولو جزئياً، بدل أن يأتي هذا التغيير عاماً وعارماً ومفاجئاً، فلا يمكن التكيف معه، أو التحكم، ولو جزئياً، بنتائجه، وهنا تكون كارثة الجميع الحقيقية. فالذين كانوا يحاولون الوقوف في وجه الدين الجديد (الإسلام) في بدايته، والذين كانوا يحاولون وقف التغيير والتجديد في أوروبا النظام القديم، والذين دفعوا رجلاً مثل جاليلي إلى شجب آرائه أمام الناس، جرفهم التغيير جملة وتفصيلاً، ولم يستطيعوا فعل شيء في النهاية. وبعد أن كانوا هم حراس الحقيقة ومفسريها حكراً، أصبحوا اليوم يبحثون لهم

عن موطىء قدم في صراع الحقائق، وتنافس الآراء المُطلق. ولو كانوا من المرنين في هذا الجانب مثلاً، لربما استطاعوا أن ينقذوا ما كان من الممكن إنقاذه، وأن يحتفظوا بجزء من مواقعهم، بدل أن يفقدوا كل مواقعهم. ففي النهاية، فإن الأرض لا تزال تدور، بل إن كل شيء أصبح يدور في أيامنا هذه، مهما حاول البعض إيقافها، ولكن أكثر الناس لا يعلمون.

في هذا العالم المائر بالحركة، المثقل بالأفكار والمعتقدات، الباحث عن غدٍ لا يعلم إلاّ الله مداه... وفي غمرةٍ من الثورات التي غيّرت وجه الكوكب المأهول... علماً وتكنولوجيا... وأفكاراً... كلها تنشد تحقيق أحلام وأمانٍ. ولا تغيب عن ذهن المنظّرين متطلّبات هذا الإنسان التي لا يملّ من السعي نحوها... وتتربع الحرية والعدالة على قمة تلك المتطلّبات... وتتبارى الأنظمة ـ على مختلف مشاربها ـ بأن كل هدفها هو توفير تلك الحرية... وتوفير تلك العدالة...

ونحن ـ العرب والمسلمين ـ أين نحن من كل ما يدور حولنا؟ هل ما زال حراً من ولدته أمه حراً... وهل ملأنا الأرض علماً بعد أن أثقلتها أحمال الجاهلية...؟ هل نحن فعلاً كأسنان المشط ولا فضل لعربيٍ على أعجميٍ...؟

قد تكون هذه الأسئلة متواضعة أمام السؤال الأكبر: هل نحن مسلمون أم إسلامويون...؟

الإسلام علم وحضارة وأمر بالمعروف وذودٌ عن حياض، ووحدة تظلل بجناحيها الأبيض والأسود والأحمر والأصفر، العربي والعجمي، البدوي والحضري، ساكن القفر... وساكن الحضر... والأهم من كل ذلك هو تلك البذرة المقدسة فيه التي تدعو المسلمين لتحقيق ذاتهم في عالمهم. فإن لم تتسنّ لهم قيادة هذا العالم فيجب على الأقل أن لا يكونوا مقودين... (كنتم خير أمّة أخرجت للناس).

أين العرب وأين المسلمون من كل ذلك..؟ أليست جاهلية تلك التي يضرب فيها بعضُنا رقاب بعض؟ هل تتسع قلوبهم لعملية نقد ثقافي جذري فتخرج من الدين ما ليس منه..؟ وهل الفرصة ما تزال متاحة...؟ أم إن «أيام العرب» ما زالت تضرب بجذورها عميقاً في النفوس وتعميها عن رؤية الحقيقة.

ISBN 1 85516 590 2



هدية من الأخ الفاضل الأستاذ ابراهيم



القراءة زاد المعرفة ، والتفكير ـلتسخير المعرفة

علي مولا